BIBLIOTECA DE GRANDES PENSADORES

Hume

Estudio introductorio de
JOSÉ LUIS TASSET



DAVID HUME

MI VIDA

CARTA DE UN CABALLERO A SU AMIGO EN EDIMBURGO

TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA

RESUMEN DEL «TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA»

DISERTACIÓN SOBRE LAS PASIONES

ENSAYOS MORALES SELECTOS

DIÁLOGOS SOBRE LA RELIGIÓN NATURAL

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
JOSÉ LUIS TASSET



EDITORIAL GREDOS

MADRID

CONTENIDO



Retrato al óleo de David Hume realizado, en 1766, por el pintor escocés Allan Ramsay (1713-1784).

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

JOSÉ LUIS TASSET

Las abreviaturas de las obras principales utilizadas en este volumen son las siguientes:

EHU EPM	*Investigación sobre el conocimiento humano; Investigación sobre los principios de la moral* [traducción de EHU de Jaime de Salas Ortueta; traducción de EPM de Gerardo López Sastre; edición e introducción de Jaime de Salas], Madrid, Tecnos, 2007.
THN	*Tratado de la naturaleza humana* [trad. de V. Viqueira, revisada y corregida por José Luis Tasset y Raquel Díaz Seijas].
TLDH	*The Letters of David Hume*, 2 vols. [ed. de J. Y. T. Greig], Oxford, Clarendon Press, 1969.

Aunque en este volumen se sigue usando la forma de citar tradicional en el ámbito de los estudios sobre Hume, esto es, indicando las páginas de las ediciones originales de L. A. Selby-Bigge (actualizadas posteriormente por P. H. Nidditch) en la forma [SB + página, se añade, en el caso del *Tratado* (THN), las indicaciones de libro, parte, sección, párrafo; de sección y párrafo en el de la *Investigación sobre el conocimiento humano* (EHU), o finalmente sección, parte y párrafo en el caso de la *Investigación sobre los principios de la moral* (EPM). Esta forma de citar se ha convertido ya en habitual en las últimas ediciones críticas de las obras de Hume llevadas a cabo por Oxford University Press.

DAVID HUME, EL ESCÉPTICO APASIONADO

¿Por qué leer a Hume en pleno siglo XXI? Después de todas las revoluciones políticas y sociales acaecidas en nuestra civilización y en civilizaciones cercanas desde que Hume murió en 1776 hasta hoy, es justo preguntarnos por qué volver a leer —o leer por primera vez— a un filósofo anterior en sentido estricto a todos esos procesos, a todos esos cambios que parecen definir nuestro presente y a buen seguro también nuestro futuro.

En este estudio introductorio a la obra de este filósofo escocés del siglo XVIII, el más importante que nunca ha escrito en lengua inglesa, intento por supuesto proporcionar una explicación a esa pregunta acerca del sentido de recrearse en el pensamiento de Hume. Esa explicación es compleja y multiforme, y sólo adquirirá sentido al final de este viaje que estamos emprendiendo por el pensamiento de este autor.

Se ha dicho de Hume —y de su obra— que es contradictorio, ambiguo, conservador, ultraliberal, radical, ateo, fideísta, escéptico y aporético, antinaturalista y naturalista a la vez, y muchas otras cosas en muy diversos registros y sentidos. No es fácil averiguar cuál es la auténtica cara de la moneda humeana, y por eso —y por haber transitado muy diversos campos de la actividad intelectual: la filosofía, la historia, la economía, etc.— fue calificado, creo que acertadamente, de *many sided genius*, «genio polifacético» o «multiforme». Eso enriquece sus planteamientos, a la vez que complica su análisis.

Creo sinceramente —y en este momento el lector ha de confiar en mí, porque sólo poco a poco irá teniendo pruebas de lo que voy a decir— que el pensamiento presente tanto filosófico como científico, que incluso el propio presente real, no podría ser comprendido sin recorrer la obra de Hume, de alguien que fundamentalmente intentó extraer las consecuencias del escepticismo sin que ello paralizara nuestra actividad vital. Creo que esa mezcla de escepticismo moderado y apasionamiento equilibrado define su pensamiento, y en un cierto sentido define la actitud del hombre y la mujer actuales: hemos visto mucho para ser ingenuos, y sin embargo hemos de seguir viviendo en nuestro mundo sólo humano y nada más que humano. Hemos de perseverar en la empresa de ser hombres sin autoengaños, como dice Hume, equilibrando nuestras esperanzas y nuestras expectativas a las evidencias, a lo que el mundo nos dice y enseña. De esa esencia surge todo el pensamiento de Hume, y espero poder demostrar que surge una muy interesante propuesta filosófica para poder comprender el mundo contemporáneo y fundar proyectos de construcción racionales, aunque no absolutos, para ese mundo y para mundos alternativos, quizá no utópicos en exceso y algo conservadores para los necesitados lectores y lectoras actuales, pero rebosantes de prudencia, de equilibrio y de sentido crítico. El viaje merece la pena.

David Hume (1711-1776) es quizá, de entre todos los personajes de la historia de la filosofía, el pensador que menos se ajusta al modelo o imagen de filósofo que, desde Immanuel Kant, suele ser el estereotipo social de dicha profesión: un individuo soltero, extravagante y senil.[1] Hume nunca se casó y mantuvo algunas ideas bastante extravagantes, pero su intensa vida amorosa y lo convencional de su existencia cotidiana lo alejan de ese modelo filokantiano; además, conservó una extraordinaria lucidez hasta el mismo momento de su muerte. Junto a eso, Hume siempre demostró tener un excelente sentido del humor, y mi retrato de su vida y de su obra espera hacerle justicia.[2] Uno de sus críticos más despiadados dijo de él:

> Su ponzoña helada es mucho más peligrosa que la rabia babosa de Voltaire. Éste ha blasonado, algunas veces por lo menos, de respeto a ciertas verdades fundamentales y ha dicho en cierta ocasión: *Si Dieu n'existait pas il fraudait l'inventer*. Creo que no es sino culpable, y no es éste el lugar de razonar el porqué. Las contradicciones que en él notan los lectores atentos le hacen mucho menos peligroso que Hume, que mina todas las verdades con una sangre fría tan imperturbable que se asemeja a la lógica. ¿Qué aparato dialéctico no ha desplegado Hume para destruir toda idea de libertad, o lo que es lo mismo, para aniquilar la moral por su base? La inteligencia más ejercitada en esta clase de meditaciones vacila con frecuencia ante el conjunto de sofismas que acumula este peligroso escritor. Nos damos cuenta de que Hume se equivoca incluso antes de decir el porqué. Si ha existido alguna vez entre los humanos que han tenido ocasión de escuchar la predicación evangélica un verdadero ateo (acerca de lo cual yo no me atrevo a decidir), es Hume. Siempre que he leído sus obras antirreligiosas he sentido una especie de escalofrío y me he preguntado cómo un hombre al que no le ha faltado nada para conocer la verdad, ha podido caer en tanta bajeza. Me ha parecido siempre que la dureza de Hume, su calma insolente, no podía ser sino el último castigo a cierta revolución de la inteligencia que excluye la misericordia y a la que Dios castiga alejándose.[3]

Textos como éste proliferaron en vida de Hume, sobre todo tras su muerte.

No creo que su carácter agresivo proceda de una percepción del carácter decisivamente destructivo de la crítica de Hume a la metafísica clásica (eso sólo lo vio claramente su «principal discípulo», Immanuel Kant), sino de una indignación ante Hume como personaje, como símbolo. Así pues, las raíces de esta indignación no están tan sólo —aunque algo tengan que ver— en las obras de Hume, sino en *quien* las escribió.

Es evidente que alguien de quien se dicen tales cosas debe ser mucho más interesante que sus críticos, tanto en el aspecto biográfico como en el teórico. Hablemos, pues, de Hume y de su obra, de sus condicionamientos históricos e intelectuales, hagamos aquí un pequeño resumen de la vida de Hume, concentrándonos por supuesto en los detalles de más clara relevancia para la comprensión de su obra. Para ello, el mejor hilo conductor no lo constituyen las biografías existentes —algunas de un volumen y de un detalle abrumadores— sino la propia autobiografía de Hume, *Mi vida*, en la que, con una brevedad extraña en el género autobiográfico, narra su vida a través especialmente de sus avatares literario-filosóficos.[4]

David Hume nos dice que nació en 1711, en un pueblecito escocés llamado

Ninewells, en una familia de la *gentry* o nobleza rural escocesa, vinculada al ámbito del derecho (su padre era abogado por la Universidad de Utrecht) y al puritanismo religioso. El joven David destacó pronto por su incapacidad para seguir la tradición familiar tanto en uno como en otro campo. Un divertido cronista actual de la figura de David Hume reconstruye así el entorno familiar del joven filósofo:

> No existe ya la casa original donde se crió el filósofo, pero al crédulo turista filosófico se le muestra la «cueva del filósofo», bajando la colina, al sureste de la casa actual; se dice que en esta inhóspita y húmeda oquedad había meditado Hume cuando era un muchacho, y también años más tarde, cuando las dimensiones se habrían quedado estrechas para sus amplias hechuras. Si es verdad que el entorno afecta nuestros pensamientos, esperaríamos que las meditaciones de Hume en aquel lugar produjeran algo así como una *filosofía neolítica con tendencias claustrofóbicas*, y así es como los grandes filósofos alemanes de los cien años siguientes llegaron a considerar la obra de Hume.[5]

Desde el punto de vista religioso —fue muy prudente (casi ambiguo) a la hora de señalar si era ateo o no: por ejemplo, en la famosa[6] cena del barón de Holbach, y ante el discurso de éste según el cual estaban reunidos allí los más famosos ateos de Europa, Hume intervino para señalar que no se consideraba a sí mismo ateo—[7] tuvo siempre claro que el infierno ardiente de los condenados que el calvinismo le enseñó a temer de niño no podía ser considerado como elemento integrante de ninguna institución de utilidad pública.

En todo caso, hay en Hume un cierto gusto por la provocación en temas religiosos. No contento con haber demostrado que existe el derecho a morirse cuando a uno le dé la gana y se den motivos para ello (esto es, casi siempre),[8] añadió que en el caso de algunas personas morirse no es un derecho sino un deber (debía de estar pensando en alguno de sus enemigos),[9] y en una de sus obras añadió un comentario relativo a que la vida humana vale lo mismo que la de una almeja,[10] y expresó asimismo sus dudas sobre la integridad moral de los apóstoles.[11]

Es probable que esta visión sobre el tema religioso, tan genuinamente ilustrada, no haga justicia a todos los aspectos del fenómeno religioso, pero para Hume la cuestión se planteaba de modo estrictamente inverso: no hay que demostrar el sinsentido de la religión sino más bien su hipotético sentido.

Junto a su falta de interés práctico —que no teórico— por la religión, en el «pequeño» Hume se desarrolló un acuciado desinterés por la práctica del derecho, el segundo horizonte familiar que se le ofrecía.

Aunque cursó estudios varios en la Universidad de Edimburgo, él mismo confesó haberlo abandonado todo por la lectura de Cicerón («Tully» o «Tulio» en sus citas en muchos casos) y de Virgilio, y en general por el cultivo de las letras. La excesiva dedicación a estos menesteres hizo que Hume padeciera un claro agotamiento físico y nervioso que —como confiesa en carta a su médico— se remedió con un tratamiento a base de medio litro diario de vino clarete y un paseo a caballo de ocho a diez millas escocesas.

Junto a estas dos aficiones Hume habló repetidamente, incluso en sus obras filosóficas, del disfrute obtenido cuando, al abandonar por ejemplo las abstrusas reflexiones sobre la disolución del Yo, dejaba a un lado el «ropaje filosófico» y podía dedicarse a menesteres de más interés, singularmente una partida de «chaquete» (un juego parecido al *backgammon* actual) con los amigos.

El vino, el caballo y las cartas no pasaron inadvertidos a sus enemigos, y doy aquí un salto cronológico para exponer lo que se dijo tras la muerte de Hume, en polémica con su amigo Adam Smith:

> Así pues, señor, si me permite usted juzgar, antes de la cena, la filosofía de Mr. Hume tal y como éste la juzgó después de la cena, no habrá ocasión de disputa en lo que concierne a este asunto. Si ello fuera posible, yo preferiría tener ante mí un esquema de pensamiento susceptible de mantenerse en pie a cualquier hora del día; porque, si no, una persona se vería obligada a mantener al mismo tiempo dos tipos diferentes de lo que podríamos llamar «caballos metafísicos», a fin de poder cabalgar en uno por la mañana y en otro por la tarde. […] Eso no quita para que, en alguna ocasión, nos haya entretenido escuchar algún chiste de labios del autor, cuando éste hacía gala de su buen humor teniendo entre sus manos un vaso de vino. […] ¿Sería posible descubrir cuáles son las pestilentes consecuencias a que da lugar una filosofía falsa? Buen ejemplo tenemos de esas funestas consecuencias si contemplamos lo ocurrido en el caso deplorable de Mr. Hume.[12]

Tras esa depresión física y nerviosa, ya en 1729 (por tanto con dieciocho años) Hume dijo haber percibido «una nueva escena de pensamiento». Este modo mental, compuesto probablemente de influencias filosóficas (John Locke, George Berkeley, René Descartes, Nicolas Malebranche, Francis Hutcheson, el conde de Shaftesbury y también Joseph Butler) y científicas (Isaac Newton, David Hartley), es el que dio origen al *Tratado de la naturaleza humana* y —si aceptamos la tesis de que éste sienta las bases primordiales de su pensamiento— también a toda su obra, aunque dicho contexto intelectual, junto al social o histórico, no agoten la explicación de la génesis de un pensamiento original como el de Hume.

Transcurrido un tiempo desde la enfermedad mencionada, en 1734 Hume decidió abandonar momentáneamente la filosofía e incorporarse a una compañía de compraventa de azúcar de Bristol. Este provisional abandono de las abstrusas tareas del quehacer filosófico parece deberse a la denuncia —que no prosperó— por la que se acusaba a Hume de ser padre de un hijo ilegítimo de una señora del lugar.

Aunque por la descripción de alguna de sus amantes y amigas se sabe que Hume evidentemente no constituyó en absoluto un prototipo de belleza, e incluso en Francia se contaban chistes sobre su incomprensible francés y —lo que era aún peor— también su hilarante inglés, producto de su marcado acento escocés, fue siempre muy apreciado por las mujeres, como lo prueban diversos incidentes. Es conocido el mapa que describe la ruta de una de sus amantes que le siguió por toda Europa mandándole misivas amorosas. Asimismo se sabe también que una de sus amantes tachó el nombre de la calle en la que vivía Hume en Edimburgo y escribió en su lugar «St. David Street», tradición que, en su biografía de Hume, Ernest Campbell Mossner ha constatado que aún hoy se mantiene. Finalmente, y para cerrar este apartado erótico-filosófico, hay que mencionar las

numerosas proposiciones de matrimonio que Hume recibió al final de su vida por parte de diversas damas de la clase alta de Edimburgo. De todas ellas, parece que una tal Nancy Orde estuvo a punto de casarse con él, aunque finalmente Hume no se decidió, probablemente por las razones que le llevaron también a rechazar la propuesta de su editor William Strahan para continuar la *Historia de Inglaterra* hasta sus días, respuesta que se hizo famosa y que apareció incluso en algún diario de la época: «I'm too old, too fat, too lazy, and too rich».[13]

Después de este largo interludio, volvamos al hilo natural de la vida de Hume. Lo habíamos dejado en Bristol, y parece que ni siquiera entonces abandonó sus habituales preocupaciones literarias y filosóficas, puesto que Mossner[14] ha sugerido que fue despedido por las repetidas correcciones que realizaba del estilo literario de su jefe, y parece que también de su ortografía. Así pues, a los cuatro meses David Home (a partir de entonces Hume, ya que cambió la grafía de su apellido) estaba libre para dedicarse a la filosofía por completo. Y así lo hizo, pero en Francia.

Tras una corta estancia en París, pasó un año en Reims y los dos siguientes en La Flèche de Anjou, lugar donde se levantaba el colegio jesuita en el que se había educado Descartes. Se ha especulado mucho sobre el hecho de que Hume escogiera dicho lugar para redactar el *Tratado*, y se ha creído ver en ello algún tipo de reconocimiento de influencias cartesianas. Mossner ha demostrado que en esta elección primaron criterios exclusivamente económicos, puesto que la situación de Hume, aunque le permitía dedicarse exclusivamente al estudio y a la investigación, no era holgada y dicho lugar resultaba muy económico. Además entabló amistad con algunos jesuitas del colegio de la ciudad, quienes le permitieron usar con total libertad la magnífica biblioteca del centro, lo que aclara definitivamente la supuesta y oculta conexión cartesiana que se halla en el origen del *Tratado*. Por lo demás, la propia naturaleza filosófica de la obra podía haber aclarado estas supuestas vinculaciones, ya que su orientación filosófica se sitúa en la posición estrictamente contraria al racionalismo, sobre todo en su crítica al paradigma de pensamiento cuya obsesión es reducir a un origen simple y elemental toda la realidad. Posteriormente Hume reconoció que este defecto no era exclusivo del racionalismo y lo extendió —por ejemplo en «De la dignidad o miseria de la naturaleza humana»—[15] también a alguno de los principales representantes del empirismo filosófico (Thomas Hobbes, por ejemplo) y también del sentimentalismo moral (Shaftesbury).

En cualquier caso, tras una estancia de tres años en Francia Hume volvió a Londres en busca de un editor para su obra, que al parecer había terminado en el otoño de 1737. Tardó casi un año en lograr contratar su publicación con John Noon, y los dos primeros volúmenes de la obra aparecieron en enero de 1739 con el título de *Tratado de la naturaleza humana. Un intento de introducir el método experimental de razonar en los asuntos morales.* La publicación del tercer volumen —el dedicado a la moral— se demoró hasta noviembre de 1740 y fue publicado por otro editor, Thomas Longman, gracias al «éxito arrollador» de las dos primeras entregas.

El pensamiento de Hume resultó conflictivo ya desde su primera obra. Aunque en un cierto sentido Hume estaba apadrinado intelectualmente por Francis Hutcheson —hoy

considerado un autor de primera fila—, de hecho la gran figura intelectual de la época en la Inglaterra ilustrada era la del obispo Joseph Butler. Hume quiso dedicarle la obra, pero Butler declinó tal «honor». Tanta era la admiración que Hume tenía por este autor, que incluso llegó a «cercenar» dos importantes partes de la obra para no ofender la sensibilidad de Butler: la sección dedicada a los milagros, en la que se sienta una de las bases metodológicas de la ciencia histórica del siglo XVIII que luego Hume desarrolló en su *Historia de Inglaterra*, y la sección dedicada a «La Providencia Divina y a la idea de una vida futura», en la que igualmente se sientan las bases de obras posteriores de Hume, en concreto de los *Diálogos sobre la religión natural*. En cuanto Hume tuvo la certeza de que no obtendría el beneplácito de Joseph Butler en ningún caso y para ninguna de sus obras, incluyó estas dos secciones en la *Investigación sobre el conocimiento humano (An Enquiry Concerning the Human Understanding)* o primera *Investigación*.

Al parecer, la acogida del *Tratado* fue muy mala, aunque investigaciones recientes han determinado que Hume no fue muy objetivo con su propia obra, ya que aunque casi nadie la entendió —debido principalmente a lo voluminosa que era, a la novedad de las argumentaciones y a defectos de estilo—, sin embargo no pasó inadvertida. Al menos se publicaron tres largas reseñas, todas ellas hostiles, y diversos periódicos ingleses y extranjeros hablaron de ella.[16]

Hume estaba convencido de que el escaso éxito de su obra se debía exclusivamente a la dificultad y a la novedad de algunos de sus puntos, por lo que en 1740 publicó un folleto anónimo —pero en realidad escrito por él mismo— titulado *Resumen de un libro recientemente publicado titulado Tratado de la naturaleza humana*.[27] Aunque en este escrito Hume ilustraba y simplificaba alguno de los puntos más conflictivos de la obra —especialmente los gnoseológicos, con particular atención al problema de la causalidad—, no contribuyó en absoluto a mejorar la comprensión del *Tratado* por parte de sus contemporáneos ni consiguió llamar la atención sobre él. Los últimos ejemplares de la obra los regaló el autor a sus amigos. Para mayor escarnio de Hume, el *Tratado* nunca se reeditó en vida de Hume, mientras obras como las de Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind: on the Principles of Common Sense*, cuya única originalidad era la de criticar al *Tratado* y a su autor, alcanzaron hasta dieciocho ediciones en vida de Hume.[18]

Al ver la poca aceptación del *Tratado*, Hume realizó un ejercicio de autocrítica, y este análisis al parecer lo llevó a tomar varias decisiones, algunas de las cuales han sido malinterpretadas. Ante todo Hume se dio cuenta de que era necesario modificar lo que puede denominarse el «estilo» del *Tratado*, pues sus contemporáneos no parecían estar muy preparados para el propio género del *Tratado* sino más bien para la utilización de lo que García Roca ha denominado muy bien «estrategia de ofensivas limitadas»; así, después del *Tratado* Hume jamás volvió a abordar, en ninguna de sus obras, lo que podría llamarse un sistema de filosofía —lo cual no quiere decir que éste no existiera en su mente; es más, existía y lo había formulado en el *Tratado*—, sino que se aplicaba de modo monográfico a un problema hasta agotarlo, lo cual mejoraba evidentemente la comprensión de sus posiciones por parte del lector y, a la vez, proporcionaba una

impresión de solidez en los fundamentos, aunque éstos sólo fueran implícitamente aludidos. De modo muy concreto, en la evolución estilística que se produjo en la filosofía de Hume después del *Tratado* se aprecia la supresión de latinismos y escotismos, así como la desaparición de las conocidas digresiones del *Tratado* que tanto contribuyeron a que la obra fuera mal comprendida. Así pues, se puede decir que Hume acertó en la reorientación del estilo expositivo, como puede desprenderse del hecho de que, mientras que el inglés del *Tratado* es una tortura para los traductores, sin embargo el inglés de por ejemplo los *Diálogos* es incluso usado como modelo de redacción en las universidades británicas y no presenta la más mínima dificultad para un traductor poco avezado.

Otra de las conclusiones que extrajo Hume del fracaso del *Tratado* fue que, de algún modo, su carrera filosófica y la fama que tanto anhelaba le serían vedadas mientras las críticas a su obra continuaran dirigiéndose hacia su primer trabajo, por lo que repudió explícitamente el *Tratado* como una obra de juventud, y principalmente a partir de la *Investigación sobre el conocimiento humano* y la *Investigación sobre los principios de la moral (An Enquiry Concerning the Principles of Morals)* pidió que las críticas se dirigieran a estas obras y no al *Tratado*. Desgraciadamente para él y afortunadamente para nosotros, sus contemporáneos no le hicieron ningún caso y siguieron criticando al autor del *Tratado*. En cualquier caso, e incluso en contra del criterio del propio Hume, las diferencias entre las obras que pretenden suplir al *Tratado* y este mismo son más bien de estilo y no de contenido, aunque para ser justo con estas obras —y aunque una justificación pormenorizada de este aspecto requeriría una larga exposición—, en ellas se pueden señalar puntos originales que en absoluto las convierten en un mero resumen de los tres libros del *Tratado*. Al fin y al cabo, conocer a Hume exige de modo inexcusable leer el *Tratado*, e incluso podría afirmarse que el acceso al resto de su obra nos estaría vedado si no recorriéramos esta obra, un trabajo defectuoso e inmaduro en muchos aspectos, pero también la única formulación sistemática y global de la filosofía de Hume.

Tras exponer sintéticamente la génesis biográfica del *Tratado* de Hume —sin duda su obra más importante y el origen directo no sólo del *Resumen del «Tratado de la naturaleza humana»* incluido en este volumen, sino en un cierto sentido también de todo el resto de la obra humeana—, volvemos al relato esquemático del resto de su aventura vital y literaria.

En 1741 y 1742 Hume puso a prueba su reformulación del estilo filosófico al publicar los dos primeros volúmenes de sus *Ensayos morales y políticos (Essays, Moral and Political)*. Tradicionalmente se ha considerado que la dedicación de Hume al género del ensayo fue una deserción de la filosofía y una adaptación a los gustos de los lectores burgueses e ilustrados de la época, y aunque algo de cierto hay en esto —en otro lugar[19] analizo con mayor detenimiento la figura del Hume ensayista—, en ninguno de los ensayos de Hume, por muy frívolos que puedan parecer, renuncia éste a poner a prueba alguno de los elementos básicos de su propuesta filosófica, aunque en muchos casos esto no se percibe porque no se ha leído suficientemente el resto de la obra de Hume, en especial el propio *Tratado*, en el que se delinean muchas de las ideas que posteriormente se conforman en los ensayos.

El relativo éxito económico y personal de los mencionados ensayos, que sin embargo se publicaron de forma anónima, animó a Hume a presentarse a una plaza de profesor de ética y filosofía pneumática (una especie de psicología; de *pneuma*, «alma» o «espíritu» en griego) en la Universidad de Edimburgo. La elección de profesor se demoró algo, lo que dio tiempo a que la oposición religiosa a Hume se organizara, presionara y finalmente consiguiera que la plaza se concediera a quien sustituía provisionalmente al profesor titular, el cual desde hacía tiempo ejercía de médico militar en el extranjero. La oposición a la candidatura de Hume se manifestó principalmente con la difusión pública de lo que se consideraba una de las principales consecuencias de su filosofía: la crítica del principio de causalidad y, por tanto, la eliminación de uno de los fundamentos de la teología natural, con lo que se abría una puerta al escepticismo y al ateísmo. Evidentemente, la categoría de los candidatos demuestra que la decisión de negarle la plaza a Hume fue injusta, pero a pesar de esto, el proceso de censura pública de Hume tuvo un imprevisto y paradójico efecto positivo para éste, aunque no en el sentido que él hubiese deseado: no ganó la plaza, pero probablemente sus ideas fueron entendidas por primera vez en todo su alcance: eran realmente las ideas del más importante crítico de la metafísica occidental, como poco después supo apreciar también pero más justa e imparcialmente Immanuel Kant.[20]

La necesidad de asegurarse un sustento económico suficiente hizo que, después de este incidente, Hume se viera envuelto en otro aún más desagradable. Aceptó ser tutor del marqués de Annandale, quien posteriormente fue declarado demente. Así pues, el único alumno que Hume tuvo en toda su vida fue un pobre loco. Pero esto no fue todo. Aunque durante su estancia con el marqués Hume se dedicó principalmente a investigaciones históricas, descubrió que un allegado de la familia albergaba intenciones bastante siniestras con respecto al marqués y principalmente en relación con su fortuna. La denuncia pública por parte de Hume de dichas intenciones hizo que una vez más lo pusieran de patitas en la calle, y tardó más de quince años en cobrar parte del sueldo que le adeudaron entonces.

Ya durante ese aciago período comenzó a preparar sus *Ensayos filosóficos sobre el conocimiento humano (Philosophical Essays Concerning Human Understanding)*, que posteriormente, en su segunda edición, se llamarían ya definitivamente *Investigación sobre el conocimiento humano*. La obra apareció en 1748, año en que también se publicaron tres nuevos ensayos morales y políticos. El éxito del Hume ensayista era tal que, cada vez que un trabajo no tenía la aceptación que según él merecía, lo incluía en la siguiente edición de sus ensayos, lo que aseguraba su inmediato éxito y su lectura. Éste es el origen de la aparente heterogeneidad entre estos textos ensayísticos, así como la explicación de que los volúmenes que los contienen acabaran ocupando casi tanta extensión en sus obras completas como el resto de sus obras independientes juntas.

En la primera *Investigación* pasan a un primer plano lo que podríamos llamar elementos del conocimiento —teoría de las impresiones y las ideas— y la crítica del principio de la causalidad y, evidentemente, disminuye en presencia, aunque no en importancia, la psicología asociacionista, probablemente porque Hume se dio cuenta de

que el intento de convertir al principio de asociación en un principio omniexplicativo era en sí mismo erróneo, por cuanto no puede haber ningún principio que tenga dicho carácter, como él mismo supo ver muy bien en sus críticas al racionalismo y a Descartes. De todos modos, lo más famoso de la primera *Investigación*, y probablemente el argumento que más fama le granjeó en vida, fue uno procedente de las famosas secciones cercenadas del *Tratado*, esto es, el relativo a los milagros: «Ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, a menos que el testimonio sea de tal género que su falsedad fuera más milagrosa que el hecho que aspira a establecer».[21] Este argumento, junto a las ya mencionadas dudas expresadas por Hume sobre la decencia de los apóstoles, sentó definitivamente las bases de lo que sería su imagen pública entre sus conciudadanos y explica obviamente por qué en su segunda tentativa de ocupar otra plaza de profesor, esta vez en Glasgow, la Iglesia escocesa no tuviera a bien recomendarlo.

Entre tanto, el general Saint Clair, pariente lejano de Hume, le propuso que le acompañara como secretario en una expedición militar a Canadá para atacar a los franceses. Mientras esperaban en Portsmouth a que cambiara el viento, fue ascendido al cargo de una especie de juez civil de asuntos militares. Al final, la expedición acabó atacando una población de la Bretaña francesa, L'Orient. El fracaso fue total, ya que se retiraron justo en el momento en que los franceses iban a rendirse. Mucho después, Hume tuvo que defender al general —y supongo que a sí mismo— de las burlas de Voltaire, aunque en este caso parece evidente que el francés tenía razón al dudar de las capacidades militares tanto del general como de su joven protegido.[22]

El secretario de Estado, el duque de Newcastle, una especie de ministro de Defensa, jefe del general y por tanto el coordinador de todo el ejército británico, estaba directamente «chalado». De hecho, sus contemporáneos lo describieron como «el hombre de quien se decía que perdía media hora cada mañana y pasaba el resto de la jornada buscándola».[23] Obviamente, una expedición militar concebida en un despacho por un elemento de esa calaña no podía acabar bien, y así fue.

Cuando el duque de Newcastle decidió que en vez de atacar Canadá atacaran Francia, «que está más cerca», el general y su secretario, Mr. Hume, le escribieron haciéndole una simple pregunta que no recibió respuesta y que sólo se entiende si se tiene presente que iban a atacar Canadá. Hume comunicaba por escrito al ministro: «¿Qué hacemos con los exploradores indios que tenemos en el barco?».[24]

Una vez evacuados los «indios» del barco, y ya decididos a atacar Francia, planificaron la operación con gran eficiencia y destreza:

> El general inquirió entonces en qué lugar de Francia lanzaría su ataque y se le contestó que *cualquier sitio vendría bien*. El general Saint Clair (junto con su nuevo secretario) montó en la diligencia hacia Porstmouth y subió a bordo del buque insignia, para encontrarse con el primer problema: nadie, en ninguno de los barcos, tenía un mapa de Francia. Hume sugirió que él la conocía y que podía incluso hacer un dibujo, si el general quería; *un oficial bajó por fin a tierra y regresó con un libro de segunda mano sobre Francia, con un pequeño mapa al dorso* [una especie de guía turística]. Hume confirmó que tenía la forma correcta y el general desplegó velas hacia Francia.[25]

Acabaron desembarcando frente al puerto de L'Orient, uno de los principales enclaves comerciales de la Bretaña francesa.

Cuenta Voltaire —y no puede aguantarse la risa cruel cuando lo refiere— que el ejército inglés era tan numeroso y había tanta niebla, que en un camino que daba vueltas y vueltas la vanguardia acabó atacando y bombardeando a los soldados de su propia retaguardia al tomarlos por enemigos. Así empezó el asedio a L'Orient, uno de los episodios más ridículos, pero no el único, de la historia militar británica.

Después de un breve asedio durante el cual las tropas inglesas no llegaron seriamente a poner en peligro a una ciudad que estaba básicamente defendida por comerciantes, el general decidió que ya estaba bien de perder el tiempo y decidió volver a Inglaterra con algunas bajas y daños, provocados casi todos ellos por el propio ejército británico. Así acabó el sitio a L'Orient, y aunque cueste creerlo, el rey de Inglaterra —hay que decir, y no es casualidad, que posteriormente tuvo graves problemas mentales— concedió una generosa pensión a Hume y al general en compensación por sus servicios.

Ante el éxito cosechado, el mismo general propuso a Hume en 1748 que le asistiera como ayuda de campo en una embajada militar ante la corte de Viena y Turín.[26] Inglaterra se hallaba en guerra con Francia por la sucesión de Austria. Después de recorrer toda Centroeuropa en un viaje que más parecía una excursión turística que una embajada militar, cuando finalmente llegaron a su último objetivo, la corte de Turín, habían tardado tanto que ya se había firmado la paz en Aquisgrán. Una vez más, el general Saint Clair y su secretario habían llegado tarde. Así que lo único que sacó el filósofo de estas dos expediciones fue una sustanciosa pensión real que le garantizó la independencia económica de por vida. Y también tuvo el privilegio de poder vestir uniforme militar, lo que, a juicio de un joven y poco respetuoso testigo, no le favorecía demasiado, ya que en opinión de este observador neutral «jamás se había visto tamaña disparidad entre aspecto físico y personal y talento intelectual», puesto que, en palabras literales de quien lo describe, más parecía Hume «un concejal glotón que un refinado filósofo».[27]

En cuanto a la unión entre filosofía y arte militar, Paul Strathern concluye —y seguro que no se equivoca— que «se considera frecuentemente este período, en reñida competición, como el de mayor incompetencia en la historia militar británica».[28]

A pesar de que sus obras, especialmente los ensayos, comenzaban a tener una mayor aceptación, Hume se aplicó en la redacción de la segunda investigación o *Investigación sobre los principios de la moral* como si se tratara de un debutante. Publicada en 1751, constituía, a su propio juicio, su mejor obra. Por esas mismas fechas Hume comenzó a trabajar en sus famosos *Discursos políticos*,[29] que luego se englobaron en los ensayos, en sus polémicos *Diálogos sobre la religión natural* y también en su *Historia de Inglaterra*. Ya por esa época Hume comenzó a convertirse en foco de atención, con lo que se pasó de la situación en la que nadie hablaba de sus trabajos, ni una vez publicados, a la contraria, en la que se los censuraba incluso antes de aparecer, o incluso se llegaban a difundir copias ilegales y piratas de sus obras.

Ese mismo año 1751 —señala en su autobiografía— Hume se mudó del campo a la ciudad, «el verdadero escenario para un hombre de letras».[30] En realidad, el motivo del traslado fue optar por segunda vez —y con un nuevo fracaso— a una plaza de profesor, esta vez en Glasgow. Con el apoyo de su amigo Adam Smith, que había pasado de la cátedra de Lógica a la de Ética, se intentó que Hume ocupara la primera, pero la oposición de los sectores religiosos fue tal que incluso llegó a cuestionarse la situación de Adam Smith en la universidad.

En compensación del agravio sufrido, se ofreció a Hume la plaza de bibliotecario de la Facultad de Derecho de Edimburgo, cargo que aceptó y que le resultó especialmente agradable, ya que ponía a su disposición todos los materiales necesarios para la redacción definitiva de su *Historia de Inglaterra*. Por primera vez la crítica fue unánime: todos lo odiaron por igual, a pesar de que dicho trabajo revolucionó la forma de hacer historia y Voltaire la consideró «posiblemente la mejor que se haya escrito nunca en cualquier lengua».[31] Los diversos volúmenes de la obra, que no apareció siguiendo el orden cronológico interno, se publicaron en 1754 y en 1756, dos volúmenes más en 1759, y los dos últimos en 1762.

En el interludio subsiguiente a la aparición de los diversos volúmenes de la *Historia*, Hume fue víctima de uno de los episodios editoriales más lastimosos de su carrera y uno de los ejemplos más fehacientes de que su obra ya no pasaba inadvertida para los fanáticos. En 1757 Hume publicó *Cuatro disertaciones*, obra que incluía la famosa *Historia natural de la religión*, la *Disertación sobre las pasiones* y dos disertaciones de contenido estético: *Sobre la norma del gusto* y *Sobre la tragedia*. Los avatares de esta publicación los he relatado ampliamente y con mayor detalle en otro lugar,[32] y aquí basta decir que originariamente la obra pensaba incluir, junto a las dos primeras ya mencionadas, una disertación sobre la geometría, que Hume suprimió y que se perdió, así como dos agresivos ensayos de contenido religioso: «Sobre el suicidio» y «Sobre la inmortalidad del alma»,[33] de modo que la obra iba a llamarse *Cinco disertaciones*. El revuelo levantado por el simple rumor de que estos dos ensayos iban a publicarse hizo que uno de los mayores enemigos de Hume, William Warburton (posteriormente obispo de Gloucester), amenazara directamente a Andrew Millar, el editor de Hume. Así pues, nuestro filósofo tuvo que suprimir los dos ensayos de la edición oficial, y aunque circularon como panfletos, nunca se publicaron en vida de Hume. Si se tiene en cuenta que en uno de ellos Hume mencionaba que en algunas personas el suicidio no parece ser un derecho sino un deber, y que en el otro señalaba que no siendo otros animales inmortales y no valiendo la vida humana más que la de una ostra, no podemos atribuir a dicha vida más propiedades que las que estamos dispuestos a reconocer a un molusco, se entiende que el editor le aconsejara posponer su publicación para una mejor ocasión. William Warburton, su declarado enemigo, había señalado ya antes que prefería no hablar de Hume por temor a que ello le hiciera aún más famoso, y él no quería «contribuir a que avanzara a ningún otro sitio que no fuera la picota».[34] Estos ensayos aparecieron de forma anónima mucho después de la muerte de Hume, e iban precedidos

de unas palabras del editor destinadas a combatir el veneno contenido en ellos, según reza literalmente el título que se les puso cuando vieron la luz en 1777.[35]

A pesar de que los enemigos de Hume eran poderosos, también lo eran sus partidarios. En 1763, al terminar la guerra de los Siete Años entre Francia e Inglaterra, el conde de Hertford le ofreció el cargo de secretario personal en la embajada en Francia. Su llegada a París constituyó un auténtico acontecimiento social, ya que entre sus amistades se encontraban Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert, el barón d'Holbach, Claude-Adrien Helvétius, etc., quienes lo agasajaban y adulaban como si se tratase de un oráculo; es conocido el aforismo según el cual el nombre de Hume era «tan respetable en la república de las letras como el de Jehová entre los hebreos».[36] En el verano de 1765 Hume se quedó solo en la embajada y ascendió al puesto de encargado de negocios, en el que demostró ser un diplomático cualificado y eficaz. La consecuencia más práctica de ello para Hume fue que en 1767, al volver a Edimburgo, era rico y respetado, a pesar de que seguía contando con innumerables enemigos. A ellos se incorporó su viejo y querido amigo Jean-Jacques Rousseau, quien acusaba a Hume de haberle ridiculizado en un escrito del que finalmente resultó que no era autor. La contestación de Hume fue muy agresiva y, con la ayuda de Voltaire y del verdadero autor del mencionado escrito, Horace Walpole, entonces sí procedió a ridiculizarle públicamente. La desmesura de la contestación de Hume a Rousseau hizo que este último se sintiera víctima de una conspiración y abandonara Inglaterra en 1767. Las relaciones entre ellos se rompieron y Rousseau jamás olvidó dicho incidente.[37]

La fama de Hume hizo que por tercera vez se le ofreciera un cargo oficial, el de subsecretario del Departamento del Norte, cargo que no deseaba pero que aceptó presionado por sus amigos. El general Conway, quien le había propuesto para el cargo, dimitió en 1768, con lo que Hume quedó libre de sus obligaciones y, además, recibió una enorme pensión del rey Jorge III. En 1769, cuando Hume regresó a Edimburgo, se encontraba en la cima de su opulencia económica y de su celebridad social.

Hume se dedicó entonces casi por completo a revisar las diversas ediciones de sus obras y a mejorar e intentar publicar sus *Diálogos sobre la religión natural*, que, acabados desde 1752, no había podido publicarlos por la continua presión de los sectores más fanáticos de la ilustrada sociedad británica.

En 1775 cayó enfermo de un mal intestinal, probablemente cáncer, que acabó con él el 25 de agosto de 1776. Unos meses antes de morir concluyó la redacción de su autobiografía, y justo una semana antes envió diversas cartas de despedida a sus amigos. Esta actitud ante la muerte, que se hizo pública, hizo que una vez fallecido el filósofo se abriera una agria polémica sobre su vida y su muerte. Ante el tono de los comentarios y la falsedad de las descripciones de este hecho que se difundieron, Adam Smith tuvo que intervenir con un opúsculo justamente famoso en el que honraba al que fuera su amigo.

Para concluir este apartado citaré alguno de los textos escritos contra Hume y uno de los fragmentos más valientes de Adam Smith, quien posteriormente también se vería envuelto en una nueva batalla contra los enemigos de Hume con ocasión de la publicación de los *Diálogos*, que al fin vieron la luz, entre un gran escándalo, en 1779.

Dice un enemigo de Hume, dirigiéndose a Adam Smith:

> ¿Estaría bien, señor, que Vd. nos dijese que es «perfectamente sabio y virtuoso», tanto en su *carácter* como en su *conducta*, un hombre que, como Hume, demostró albergar una incurable antipatía hacia la RELIGIóN y que empleó todas sus fuerzas en suprimir y extirpar el espíritu religioso de entre los hombres hasta el punto de hacerlo desaparecer, si ello fuese posible, de la memoria de la humanidad? ¿Imagina Vd. que es factible reconciliarnos con una persona de esa clase y tenerle afecto sólo porque el individuo en cuestión era amable en su trato social y sabía jugar a las cartas?[38]

Una vez más, como vemos, aparece la referencia malévola al juego. Adam Smith, en contra de esas opiniones, dijo emocionado lo siguiente en su panegírico a la muerte de Hume, que puede servir para poner fin a este apartado:

> […] esa alegría de ánimo, tan agradable en la vida social, pero que suele ir acompañada de otras cualidades frívolas y superficiales, fue, en el caso de Mr. Hume, asistida por la más estricta aplicación, el más vasto conocimiento, la máxima profundidad de pensamiento y una amplísima capacidad en todos los órdenes del saber. En general, yo siempre consideré a Mr. Hume, tanto en su vida como después de su muerte, como alguien que estuvo tan próximo a la idea de lo que debe ser un hombre perfectamente sabio y virtuoso, como quizá la frágil naturaleza humana será capaz de permitir.[39]

Pero este relato de la vida de David Hume no merece cerrarse de un modo tan dramático, porque el filósofo escocés mostró siempre un agudo sentido del humor y un sano espíritu de provocación.

Ese Hume más divertido, irreverente, juvenil y provocador no está en sus obras más conocidas, sino en lo que uno de mis maestros, Carlos Mellizo, ha denominado, muy acertadamente, «escritos epistolares», pues los ilustrados consideraban las cartas como un género literario más.[40]

En dichas cartas, verdaderos ensayos en sí mismas, Hume ironizaba por ejemplo sobre su propia gordura:

> […] en un período de seis semanas pasé de un extremo a otro; y siendo antes alto, delgado y huesudo, me convertí de pronto en el tipo más sólido, robusto y de aspecto más saludable que jamás se ha visto, con buen color y expresión alegre. Como excusa para irme a montar a caballo y cuidar de mi salud, yo decía siempre que tenía miedo de caer enfermo de tisis, lo cual había sido de creer, a juzgar por mi aspecto anterior; *pero ahora todo el mundo me felicitaba por mi recuperación absoluta*.[41]

En otra famosísima carta dirigida a un amigo describía satíricamente lo que denominaba «metamorfosis del filósofo»:

> Dígale a su hermana (después de saludarla de mi parte) que soy tan serio como ella imagina que un filósofo debería ser: sólo me río una vez cada quince días; suspiro tiernamente una vez por semana, pero tengo aspecto malhumorado en todo momento. En breve: ninguna de las metamorfosis de Ovidio mostró jamás un cambio tan absoluto: pasar de ser una criatura humana a ser una bestia; quiero decir, pasar de ser un galanteador a ser un filósofo.[42]

Más tarde formuló una sátira antiplatónica y contra el exceso de ejercicio: «Platón dice, a

modo de reproche dirigido contra los bárbaros y los griegos asiáticos, que ignoraban la pederastia y los ejercicios gimnásticos. Habla de ambas cosas como si estuvieran relacionadas».[43]

Finalmente formuló la siguiente apología epicúrea en vísperas de una buena cena:

> Querido Doctor: […] Que los placeres espirituales se multipliquen en usted sin menoscabo de los carnales; que crezcan sus riquezas sin que aumenten sus deseos; que su carro de batalla siga rodando sin que fallen sus extremidades; que su lengua adquiera con el tiempo la *dulce locuacidad* de la edad provecta, sin que sus dientes pierdan el filo y la agudeza de la juventud.[44]

Entre otras, se encuentran también en Hume críticas a un teólogo por ser ateo,[45] así como críticas a Rousseau porque, habiéndose ocupado de la fidelidad conyugal de su heroína Eloísa estando soltera y luego casada, «lo único que le falta es escribir un libro para instrucción de las viudas».[46]

Pero el texto que más me impresiona de las cartas de Hume, y uno de los que mejor muestran el talante filosófico y vital del pensador de Edimburgo, es el contenido de su última carta a la que fue la única mujer que casi le hizo abandonar la soltería, la condesa de Bouffleurs. Hume, enfermo de lo que pudo ser un cáncer de hígado, se entera de la muerte del amante de la condesa y antaño su propio rival, el príncipe de Conti, y le escribe una cariñosa carta, desde su propio lecho de muerte, en la que le expresa sus condolencias. La despedida vale, es mi opinión, más que muchos tratados sobre el carácter y la virtud y muestran cómo el humor, a lo largo de la vida, puede ser una adecuada preparación, filosófica y vital sin más, para el final de ésta: «Sin ansiedad ni pesar, veo cómo la muerte se acerca gradualmente. Por última vez, os saludo con gran afecto y consideración».

Hume murió cinco días después manteniendo intacta la serenidad, el sentido del humor y la jovialidad de siempre, con la consiguiente indignación de quienes no lograron reconciliarlo con «la única fe verdadera».

PENSAMIENTO

David Hume es considerado el filósofo más importante en lengua inglesa. Su influencia es amplia en la filosofía contemporánea, sobre todo en los campos de la epistemología, la metafísica, la ética, la filosofía política, la estética y la filosofía de la religión. Se ha estudiado con cierto detalle su recepción en la cultura filosófica europea, especialmente en los casos de la filosofía francesa del siglo XVIII y de la filosofía alemana de los siglos XVIII y XIX,[47] y es conocida su gran influencia sobre la formación de la filosofía crítica kantiana y sobre el neopositivismo del siglo XX. Todo ello justifica que Hume sea considerado un clásico de la filosofía, un punto central e incluso arquimédico en algunos problemas cruciales de la historia de la filosofía occidental.

Los avatares de la recepción del pensamiento de Hume en España y en la cultura

iberoamericana en general son menos conocidos y merecen una consideración aparte, aunque necesariamente breve.

Recepción de Hume en España

Las ideas de Hume llegaron a España en el siglo XVIII, en su faceta de ensayista político, poco después de sus primeras traducciones al francés.[48] En el siglo XIX se le conoció principalmente como historiador; según el juicio de Voltaire, uno de los más importantes del siglo XVIII.[49] La fama de Hume como filósofo escéptico y antirreligioso había llegado a la Península, pero no así sus obras de contenido filosófico, al menos no directamente.

Hubo que esperar al siglo XX, inicialmente con la traducción del *Tratado* completo por primera vez por el filósofo gallego Vicente Viqueira[50] y alguna otra traducción iberoamericana,[51] y luego con la edición de Enrique Tierno Galván de los *Ensayos políticos*[52] y las primeras traducciones de Carlos Mellizo en la editorial Aguilar, para que Hume comenzara a ser conocido como filósofo de forma directa o, como solía ser frecuente, mediante versiones francesas o vertidas al español desde esa lengua.

Todo este proceso de conocimiento y difusión progresivos de los textos de Hume —pero no necesariamente de sus ideas—, del evidente aumento del número de traducciones y del incremento quizá menos intenso del número de monografías y artículos dedicados a Hume y a su pensamiento, culmina con la publicación en 1977 —por la desaparecida Editora Nacional— de la traducción del *Tratado de la naturaleza humana* firmada por Félix Duque, la primera que incluyó la paginación de las ediciones originales «críticas» de Hume realizadas por L. A. Selby-Bigge, que aún hoy es utilizada por los especialistas.

El hecho de disponer en castellano de casi toda la obra de Hume ha llevado a algunos lectores y estudiosos a suponer que podemos abandonar, por así decirlo, el *Tratado* y leer a Hume de un modo más fragmentario, pero más sencillo, en sus otras obras mayores y en sus ensayos. Pero eso es un grave error, y es de justicia que este volumen, que quiere hacer llegar a un público amplio el pensamiento de Hume, incluya la meritoria primera edición completa del *Tratado* realizada por Vicente Viqueira bajo la inspiración de la Institución Libre de Enseñanza en 1923,[53] por la importancia que tiene y ha tenido esta obra para el conocimiento de la filosofía de Hume, y sobre todo porque para el público de habla hispana la filosofía de Hume está indisolublemente unida al *Tratado de la naturaleza humana*.

Junto al *Tratado*, se incluye también mi traducción de la obra que el propio Hume escribió y publicó de forma anónima, para intentar resumir de un modo sencillo lo expuesto en el *Tratado* y, también, para intentar aclarar algunos de los malentendidos que su lectura provocó: el *Resumen de un libro recientemente publicado titulado «Tratado de la naturaleza humana»*.

Algunas de esas interpretaciones, sobre todo las que lo leyeron y lo entendieron simplemente como un manifiesto escéptico radical, tenían un claro fondo de mala

intención e incomprensión. Otras lecturas de la obra simplemente se confundieron respecto de sus intenciones y sobre el significado y el alcance de sus principales tesis, centrándose excesivamente en lo que podríamos denominar de modo general «fallos de estilo», esto es, una cierta oscuridad en la exposición y, sobre todo, una cierta falta de engarce entre la enorme cantidad de ideas nuevas y enormemente complejas que esta obra de juventud encerraba.[54]

La consecuencia que el joven David Hume extrajo del fracaso de su obra fue que, a partir de ese momento, él mismo debería intentar olvidar el *Tratado* y, sobre todo, tendría que conseguir que el público también lo hiciese. Pero también aquí fracasó —afortunadamente— y el *Tratado* siguió —y sigue— leyéndose como una de sus principales obras, quizá la más importante de todas ellas.

Obviamente, y ahí llevaba razón Hume, no es su mejor obra. No tiene la belleza casi arquitectónica de la *Investigación sobre los principios de la moral* ni la elegancia estilística de los *Diálogos sobre la religión natural* o la frescura de alguno de los *Ensayos morales, políticos y literarios*, pero es la única y más completa versión del sistema filosófico empirista de Hume. En el *Tratado* está, aunque sea en su primera y juvenil versión, «todo» Hume.

Es posible que las ideas metafísicas, éticas, políticas, jurídicas, psicológicas y lógicas del *Tratado de la naturaleza humana* logren en otras obras posteriores formulaciones más exactas, precisas y elegantes, pero ya nunca aparecerán formuladas de un modo global y mostrando todas sus interrelaciones. Sólo leyendo el *Tratado*, sólo desoyendo a Hume y violando su prohibición de volver a esta obra, podemos comprender la grandeza de su pensamiento.

Pero esto no supone negar la evidente evolución interna de las ideas humeanas, y aquí vamos a ensayar una explicación de esta evolución estructurada en torno a la discusión de las distintas interpretaciones más habituales del pensamiento de Hume. Luego se expondrán los temas esenciales de la filosofía humeana, así como la forma en que aparecen, primero en el *Tratado* y luego en sus restantes obras.

Así, a partir del *Tratado* y usándolo como guía, lograremos lo que para mí es una plausible reconstrucción interpretativa de la filosofía de Hume. Obviamente hay otras interpretaciones posibles, pero creo que todas deben pasar obligatoriamente por la tarea de proporcionar una lectura sostenible y consistente de las diversas partes del *Tratado*, que es como decir del sistema general de la filosofía de Hume.

Los rostros de Jano. Interpretaciones de la filosofía de Hume

Mi visión del problema de las interpretaciones, versiones o lecturas de Hume no es neutral: tengo un punto de vista concreto sobre cuál es la más sostenible y más interesante de estas «versiones», pero esto no sirve de mucho si no se acompaña de una justificación suficiente. En todo caso, para no engañar al lector, vaya por delante que considero que hay buenas razones para sostener que el pensamiento de Hume podría definirse globalmente por el primado de la ética, el escepticismo razonable y el

radicalismo metafísico y religioso.

Creo que esta concentración en los aspectos «prácticos» —no simplemente aplicados— de su pensamiento es coherente con lo que él mismo parecía definir como las intenciones de su sistema filosófico, dentro del cual la epistemología y la metafísica (al menos la «buena metafísica» de la que habla Hume) sirven de propedéutica para la filosofía práctica, para lo que Hume algunas veces denominó sin más y de modo general como «Ética».

Es obvio que Hume es un grandísimo metodólogo y metafísico, un muy importante filósofo teórico, pero creo que su virtualidad, su potencialidad para el pensamiento de hoy en día, se reduce mucho si, como se hizo durante mucho tiempo, se lo lee «desde Kant» y se lo reduce a ser el mero debelador de la metafísica occidental de corte racionalista.[55]

El magnífico libro de José García Roca *Positivismo e Ilustración: la filosofía de David Hume* (1981), contribuyó a mostrar que Hume era mucho más que un simple escéptico, y todos mis trabajos, desde el año 1988 —creo que en consonancia con las líneas internacionales de investigación sobre su pensamiento, y en paralela armonía puramente casual con una cierta deriva ético-práctica de la filosofía contemporánea— han intentado mostrar lo que creo que es el evidente primado de la filosofía práctica en el pensamiento de Hume. La superación de las contradicciones del escepticismo radical, o pirronismo, se lleva a cabo por medio de la acción y no por la pura especulación metafísica. Como dice el propio Hume:

> Parece, por tanto, que la naturaleza ha establecido una vida mixta como la más adecuada a la especie humana, y secretamente ha ordenado a los hombres que no permitan que ninguna de sus predisposiciones les absorba demasiado, hasta el punto de hacerlos incapaces de otras preocupaciones y entretenimientos. «Entrégate a tu pasión por la ciencia —les dice—, pero haz que tu ciencia sea humana y que tenga una referencia directa a la acción y a la sociedad. Prohíbo el pensamiento abstracto y las investigaciones profundas y las castigaré severamente con la melancolía pensativa que provocan, con la interminable incertidumbre en que le envuelven a uno y con la fría recepción con que se acogerán tus pretendidos descubrimientos cuando los comuniques. Sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía continúa siendo hombre.»[56]

A pesar de lo dicho, históricamente ha sido muy frecuente una cierta consideración negativa a priori de la filosofía de Hume, que procede básicamente de su visión como un escéptico radical en el ámbito de la filosofía teórica. Inevitablemente, sin embargo, las investigaciones de Hume sobre problemas como la «causalidad» o la «inducción» se han mostrado como decisivas para la filosofía de la ciencia contemporánea; sus comentarios sobre las «falacias lógicas» cometidas por la mayoría de los sistemas morales —bien es cierto que también por el suyo— han dado pie a muchas de las discusiones éticas contemporáneas; en fin, hoy en día su obra es leída y tenida en cuenta en casi todos los ámbitos de la filosofía, y además ha extendido su influencia a ámbitos no estrictamente filosóficos, como la ciencia política o la economía. En este cambio de actitud hacia la filosofía de Hume ha sido decisiva la revisión a que fue sometida la tradicional visión escéptica e irracionalista de ésta, frente a la que se han elaborado interpretaciones

alternativas.

El supuesto escepticismo total de Hume puede ser negado leyendo simplemente sus obras. Pero aparte de eso, también se puede rechazar esa interpretación mostrando que la concepción de la filosofía en Hume y sus soluciones a diversos problemas no permiten atribuirle ningún tipo de escepticismo total:

> Tampoco puede quedar sospecha alguna de que esta ciencia [la ciencia de la naturaleza humana] sea incierta o quimérica, a no ser que mantuviéramos un escepticismo totalmente contrario a la especulación e incluso a la acción. No se puede dudar que la mente está dotada de varios poderes y facultades, que estos poderes se distinguen entre sí, que aquello que es realmente distinto para la percepción inmediata puede ser distinguido por la reflexión y, consecuentemente, que en todas las proposiciones acerca de este tema hay verdad o falsedad, verdad o falsedad tales, que no están más allá del alcance del entendimiento humano.[57]

De una lectura global —y no parcial, como se suele hacer— de las obras de Hume no se pueden extraer tales conclusiones escépticas radicales (o pirrónicas), por la simple razón de que ello convertiría a Hume en un pensador incoherente en extremo: creyendo por un lado que el conocimiento era imposible, habría dedicado toda su vida y su obra a tratar de explicarlo y fundamentarlo.

Otro tópico que circula en torno a la figura de Hume y a su filosofía —tópico que además está difundido incluso entre los especialistas— es el de que tras la indiferente aceptación, o el fracaso sin más, de su primera obra, fue abandonando poco a poco la filosofía para dedicarse, sobre todo al final de su vida, al cultivo de temas más ligeros y mundanos (política, estética…) en formas de expresión también más ligeras, como el ensayo.

Esta visión de la filosofía de Hume olvida que en el propio *Tratado de la naturaleza humana* —la obra que da origen al *Resumen*— Hume anunciaba ya que pretendía que su sistema filosófico tratara también cuestiones de moral, política y estética, así como de economía e historia, en la medida en que en aquel momento estas materias formaban parte de lo que podríamos denominar «currículum de filosofía práctica»:

> La intención que persigo en la presente obra queda suficientemente expuesta en la introducción. El lector deberá tener en cuenta, tan sólo, que no todas las cuestiones que allí me he propuesto son tratadas en estos dos volúmenes. Los problemas del entendimiento y las pasiones constituyen por sí mismos una cadena completa de razonamientos […]. Si tengo la suerte de salir airoso, continuaré mi obra examinando los problemas de la moral, la política y la crítica de artes y letras. Con ello se completaría este *Tratado de la naturaleza humana.*[58]

O como dice en el mismo *Resumen*:

> […] puede afirmarse con seguridad que casi todas las ciencias están incluidas dentro de la ciencia del hombre, y dependen de ella. *El único fin de* la lógica *es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonar, así como la naturaleza de nuestras ideas*; la filosofía moral *y* la crítica *se ocupan de nuestro gusto y nuestros sentimientos*; *y* la política *considera a los hombres en tanto que unidos en sociedad y en dependencia unos de otros*. Por consiguiente, este *Tratado de la naturaleza humana* parece perseguir el logro de un sistema para las ciencias. El autor ha finalizado lo que se refiere a la lógica y ha sentado las

> bases de las otras esferas con su investigación sobre las pasiones.[59]

Por tanto, al dedicarse a investigar sobre estas cuestiones, Hume no estaba abandonando la filosofía ni sus propósitos filosóficos iniciales, al menos desde el punto de vista de lo que para él era la filosofía.[60]

Si tratásemos de precisar —a efectos de defender brevemente nuestra visión no radicalmente escéptica del pensamiento humeano— la manera en que Hume considera en la introducción al *Tratado* y en toda su obra —puesto que una de mis tesis de trabajo básicas es que los propósitos o «intenciones» del *Tratado* se mantienen a lo largo de toda la obra de Hume, aunque varíen sus formulaciones concretas— que esa ciencia del hombre de la que nos ha hablado en los textos precedentes se puede llegar a establecer «sobre unos fundamentos firmes» y liberar a la filosofía de su principal escollo, el «peligro metafísico», veríamos, en primer lugar, que Hume rechaza los procedimientos especulativos, conceptuales o apriorísticos de una gran parte de la tradición filosófica que le precede y opta por defender de una manera clara el predominio en filosofía de la observación y de la experiencia, así como la defensa del razonamiento probable frente al demostrativo.[61] Esto es totalmente coherente con los supuestos comunes a todas las filosofías empiristas, pero además, en el caso de Hume, la apelación a la experiencia es singularmente clara, ya que subtituló el *Tratado* como un «intento de introducir el método experimental de razonar en los asuntos morales»; y con «asuntos morales», en el inglés de su época, se refiere a todos los temas y problemas que no pertenecen a las ciencias de la naturaleza.[62]

La experiencia de la que debe partir el filósofo es, por un lado, la procedente de la introspección y, por otro —y más importante—, la extraída de la observación de la vida y de la conducta humanas.

La filosofía y la «ciencia de la naturaleza humana» en que ésta se resuelve deben partir de los datos empíricos y no de una pretendida intuición de la esencia de la mente humana y del hombre en general, ya que esto es algo que se halla fuera de los límites de nuestra comprensión. Esto hará que, en contra de la tradición metafísica cartesiana —a la que por otro lado está ligado Hume, especialmente por intermedio de la figura de Malebranche— y en general, en contra de toda la tradición de filosofía de corte metafísico, el método propuesto para la filosofía sea más inductivo que deductivo.

Para Hume, la experiencia constituye tanto la base como el límite más allá del cual no puede extenderse la «ciencia del hombre» o la filosofía:

> […] no podemos ir más allá de la experiencia, y toda hipótesis que pretenda descubrir el origen y cualidades últimas de la naturaleza humana debe desde el primer momento ser rechazada como presuntuosa y quimérica.[63]

Por tanto, Hume —en coherencia con la tradición empirista de pensamiento— considera toda conclusión no autorizada por la experiencia como una «hipótesis» en el sentido peyorativo dado a este término por Newton y que el primero acabará aplicando al mismo

Newton y a sus seguidores, cuando extralimitan sus conclusiones y las trasladan al ámbito de la teología:

> Por tanto, la hipótesis religiosa ha de considerarse como un método más para dar razón de los fenómenos visibles del Universo. Pero ningún razonador cabal se tomará la libertad de inferir de ella un hecho cualquiera.[64]

La filosofía, la ciencia del hombre, tendrá que buscar los últimos principios en que se resuelven los fenómenos y no sobrepasarlos buscando aquello que se supone subyace a tales principios (como veremos más adelante, ésta es la base de la crítica al concepto de sustancia y a las ideas abstractas), ya que ello, según Hume, sería caer en la extralimitación que caracteriza a la metafísica y que acaba convirtiendo a la filosofía en un saber «quimérico y ficticio».

De un modo general, pues, podemos señalar que la intención general de la filosofía de Hume y lo que anima su concepción del quehacer filosófico es extender el método de la ciencia newtoniana al estudio de la naturaleza del hombre y de su conducta, en la medida en que ello sea posible. El propio Hume reconoce que, con esto, lo que hacía era continuar el trabajo comenzado por Locke, Shaftesbury, Hutcheson y Butler.[65]

La aplicación humeana del «modo experimental de razonar» al conocimiento del hombre —y en general a toda la filosofía— da como resultado, en opinión de Hume, una muy útil clarificación de los problemas que la filosofía puede tratar y resolver. De manera resumida, se puede decir que su concepción empirista de la filosofía logra:

a) Una aclaración de los límites del conocimiento.
b) Una definición clara, aunque parcial, de la razón.
c) Una aclaración de ciertos problemas metafísicos mediante la aplicación de los supuestos gnoseológicos extraídos en *a*) y en *b*).
d) Una concepción más adecuada de los móviles de la conducta humana.

Esto significa que ni en cuanto a intenciones ni en cuanto a metodología, a supuestos ni a conclusiones, puede considerarse a Hume un defensor de ningún tipo de escepticismo epistemológico radical.

Esta filosofía empirista y no-escéptica de Hume desde el punto de vista de la concepción del método de la filosofía está definida, de manera final y resumida, por la consideración de la experiencia y la observación como las únicas fuentes legítimas de conocimiento. Por otra parte, Hume considera las ciencias naturales y su aplicación del método experimental —en el sentido de «método de la inferencia a partir de la experiencia»— como modelo de la ciencia del hombre o de la filosofía.

Por último, las condiciones para el desarrollo de esta «nueva filosofía» son el abandono de los asuntos abstrusos y manifiestamente alejados del alcance del conocimiento humano, así como el rechazo de todas las hipótesis que no sean sino

conjeturas especulativas inverificables por la experiencia.[66]

Independientemente de las posibles críticas a todas estas tesis concretas de la filosofía empirista de Hume, se puede cuestionar su intención básica: trasplantar el método de las ciencias de la naturaleza a la filosofía.

Es cierto que casi todos los filósofos prekantianos muestran una insuficiente comprensión de las diferencias entre ambos grupos de disciplinas, pero precisamente no se logró una mejor comprensión de esas diferencias hasta que no se realizó el intento de trasplantar los conceptos y categorías de la «filosofía natural» a la «ciencia del hombre». La filosofía empirista de Hume desempeña un papel crucial en este intento fundamental para la filosofía moderna y contemporánea. Pero para que todo este proyecto tuviese sentido, la filosofía humeana tenía que ser interpretada, por un lado, como no radicalmente escéptica y, por otro, como interesada directamente y de un modo sustantivo por la filosofía práctica, y no sólo por la epistemología o simplemente por la filosofía teórica.

Desde estas coordenadas textuales y metodológicas veamos, pues, qué puede exponerse de un modo global acerca de la filosofía de Hume procediendo de una manera casi arquitectónica desde las bases del edificio (la teoría del conocimiento) hasta las cúpulas y cubiertas, en las que estarían a mi juicio la ética, la filosofía política y la filosofía de la religión.

La teoría del conocimiento de Hume: tesis básicas

La teoría del conocimiento de Hume pasa por dos etapas; en primer lugar, establece dos supuestos metodológicos y cognoscitivos, y en segundo lugar, los aplica a la crítica y a la aclaración de diversas cuestiones, en este caso fundamentalmente a la aclaración del significado y del estatuto de diversos conceptos de la metafísica racionalista anterior al empirismo. Esos dos supuestos son:

1) El principio de prioridad de las impresiones frente a las ideas, lo que constituye la base del criterio empirista de significado elaborado por Hume: el significado de un término viene dado por su referencia a lo inmediatamente percibido (principio de naturaleza semántica).
2) El principio de distinción de todos los enunciados en aquellos que expresan relaciones de ideas, por un lado, y los que establecen cuestiones de hecho (principio de naturaleza lógica o epistemológica), por otro.

En primer lugar se exponen y analizan el principio de prioridad de las impresiones frente a las ideas y el criterio semántico derivado de él.

Prioridad de las impresiones y criterio empirista de significado

Hume comienza su teoría del conocimiento dividiendo todas las percepciones de la mente

humana, todo lo que se presenta a la conciencia, en «impresiones» e «ideas», las cuales se diferencian en primera instancia por el grado de fuerza y vivacidad de su presencia ante la mente; la distinción entre impresiones e ideas se corresponde aproximadamente con la existente entre «sentir» y «pensar». Dice Hume:

> Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros distintos que yo llamo IMPRESIONES e IDEAS. La diferencia entre ellos consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que se presentan a nuestra mente y se abren camino en nuestro pensamiento y conciencia. A las percepciones que penetran con más fuerza y violencia [las] llamamos *impresiones*, y comprendemos bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de éstas en el pensamiento y razonamiento.[67]

Como hemos visto, las percepciones que se presentan ante la mente humana con mayor fuerza y violencia se pueden denominar impresiones. Estas impresiones pueden dividirse en dos clases: impresiones de sensación e impresiones de reflexión (pasiones y emociones).[68] Por ideas, en cambio, entiende Hume —como también hemos visto— las percepciones más débiles o imágenes de las impresiones en el pensamiento y en el razonamiento.[69]

En principio, parece que impresiones e ideas forman dos conjuntos en los que se corresponde un elemento de uno con un elemento del otro. Pero esto es así sólo en apariencia, porque hay que tener en cuenta la distinción entre percepciones (impresiones e ideas) simples y complejas, es decir, entre las que no son distinguibles, analizables ni separables (la idea de «rojo», por ejemplo) y las que sí lo son (la de «auto-móvil»): «Percepciones o impresiones e ideas simples son las que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas y pueden ser divididas en partes».[70]

La correspondencia general entre impresiones e ideas presenta el problema de que hay ideas que no se corresponden con impresiones, e impresiones complejas que no son copiadas exactamente por ideas. Ésa es la razón de que Hume, en un principio, sólo pueda afirmar la correspondencia entre impresiones e ideas simples.

Una vez establecida la correspondencia, Hume intenta establecer —como era de esperar en una filosofía empirista— el punto central de toda su teoría del conocimiento: la prioridad de las impresiones simples frente a las ideas simples, aunque luego trata de extender esta tesis a todas las ideas.

Hume prueba dicha «prioridad» aludiendo a una serie de fenómenos en los que se observa una conjunción constante entre impresiones e ideas, en las que las impresiones ocupan el primer lugar.[71] Los ejemplos-prueba que aduce Hume en favor de la prioridad de las impresiones frente a las ideas son los siguientes:

1) Para aprender el uso de un término referido a una sensación («rojo», por ejemplo) no podemos recurrir a una definición conceptual sino ostensiva (mostrar un ejemplo o varios del color rojo).
2) No podemos generar una impresión pensando simplemente en ella, es decir, a

través de su idea.

3) Cuando falta algún sentido no tenemos ideas referidas a las sensaciones de ese sentido y, por tanto, tampoco podemos utilizar correctamente los términos referidos a ellas (un ciego no sabe utilizar con perfección el lenguaje visual).

Además, no basta sólo con poseer la facultad correspondiente, sino que para tener la idea es necesario haberla aplicado a la correspondiente sensación.[72]

Todos estos fenómenos parecen apoyar la prioridad de las impresiones simples respecto de las ideas también simples. Pero Hume tiene asimismo que mostrar que esa prioridad se da entre las impresiones e ideas complejas.

Ahora bien, como Hume concibe atomísticamente las ideas e impresiones complejas como simple suma de ideas e impresiones simples y particulares, y las ideas secundarias o «ideas de ideas» —las que componen nuestros razonamientos sobre ideas primarias— remiten también por medio de las ideas primarias a las correspondientes impresiones, se puede afirmar con carácter general lo que Hume llama «el primer principio [de] la ciencia de la naturaleza humana»:[73] «Las ideas son precedidas de otras percepciones más vivaces de las que se derivan y a las que representan».[74]

Una vez establecida la prioridad de las impresiones respecto a las ideas, Hume trata de establecer la derivación de éstas a partir de aquéllas y el modo en que se produce tal derivación. De aquí extrae lo que se denomina «principio de derivación de las ideas a partir de las impresiones», lo que constituye un mero corolario del de prioridad, que es el verdaderamente importante: «*Todas nuestras ideas simples en su primera aparición se derivan de impresiones simples, con las que se corresponden y a las que representan exactamente*».[75]

En resumen, las ideas fundamentales de Hume acerca de las relaciones entre impresiones e ideas son:

– Existe una correspondencia —lo hemos dicho ya— entre la mayoría de impresiones e ideas. Además, incluso en el caso de que tal correspondencia no se diese, las impresiones seguirían siendo los materiales de que se componen las ideas.[76]
– Como consecuencia de lo anterior, Hume puede afirmar que la existencia de cualquier idea exige de hecho —aunque no lógicamente— la existencia de una impresión anterior con la que se corresponde o a partir de la cual está formada. Por tanto, las ideas representan o remiten a impresiones precedentes, e incluso en algunos casos esto sucede de modo exacto.

El principal problema que se presenta a la teoría de la correspondencia entre todas las impresiones e ideas es la existencia de ideas complejas para las que no existe ninguna impresión correspondiente; Hume analiza a este respecto las ideas de «espacio» y «tiempo».[77]

El concepto de «relación» y la delimitación humeana de los ámbitos del conocimiento

El segundo principio fundamental de la teoría del conocimiento de Hume es el que establece la dicotomía entre proposiciones sobre relaciones de ideas y sobre cuestiones de hecho.

Este principio es la afirmación fundamental de la teoría de la razón de Hume en cuanto que delimita los ámbitos de los que ésta puede ocuparse, dejando en primer lugar fuera del dominio del conocimiento en sentido estricto a todos los tipos de metafísica, y en segundo lugar, restringiendo mucho el papel que pueda concederse a la razón en la práctica.

Veamos cómo llega Hume a esa delimitación de los ámbitos del conocimiento. Él mismo resume los pasos de su argumentación en un importantísimo texto:

> Todos los objetos de la razón e investigación humana pueden dividirse en dos grupos, a saber: relaciones de ideas y cuestiones de hecho; a la primera clase pertenecen las ciencias de la Geometría, Álgebra y Aritmética y, en resumen, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta. […] Las proposiciones de esta clase pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, con independencia de lo que pueda existir en cualquier parte del universo. […] No son averiguadas de la misma manera las cuestiones de hecho, los segundos objetos de la razón humana; ni nuestra evidencia de su verdad, por muy grande que sea, es de la misma naturaleza que la precedente.[78]

Hume llega a esa afirmación fundamental a partir del establecimiento del hecho según el cual todo nuestro conocimiento versa sobre relaciones entre cosas, entre objetos, ya sean ideales o reales. Por eso, dice que todos los objetos de conocimiento son o bien relaciones de ideas o relaciones entre hechos (en terminología de Hume y desde ahora en adelante, «cuestiones de hecho»). Una proposición de la aritmética («2 + 2 = 4») es un ejemplo del primer grupo; en cambio, una afirmación fáctica como «El sol saldrá mañana» pertenece al segundo.

Al profundizar en el concepto de «relación» vemos que Hume distingue siete relaciones distintas agrupadas en invariables y variables:

- Invariables: semejanza, contrariedad, grados de una cualidad y proporciones en cantidad o en número.
- Variables: identidad, relaciones de lugar y tiempo y causalidad.

Las relaciones invariables se identifican con las relaciones entre ideas; las variables, con las cuestiones de hecho.

Dentro de las relaciones invariables, la semejanza, la contrariedad y los grados de una cualidad se pueden determinar de modo más o menos inmediato y, por tanto, son objeto de una intuición más que de una demostración. La relación de proporción en cantidad o en número no se puede apreciar de ese modo intuitivo y es objeto ya de un conocimiento demostrativo: la matemática, que incluye para Hume la aritmética, el álgebra y la geometría. Esta relación es objeto de lo que Hume denomina razonamiento

demostrativo.

Hume considera que la matemática, que es el paradigma de este tipo de razonamiento, sólo se ocupa de relaciones entre ideas, que no depende de cuestiones de existencia, en el sentido de que la veracidad de sus afirmaciones no puede ser refutada por la experiencia.

Las proposiciones sobre relaciones de ideas son puramente formales; son (aunque esto resulte algo anacrónico aplicado a Hume) proposiciones a priori. Los empiristas lógicos han tendido a ver la matemática, igual que Hume, como un conjunto de proposiciones analíticas y a priori, vacías de contenido factual y empírico, aunque resulten indispensables como elemento formal de la ciencia empírica.

Las relaciones variables de identidad y de lugar y tiempo son objeto de percepción más que de razonamiento; la relación de causa y efecto es objeto, por su parte, de un razonamiento distinto del que se efectúa sobre relaciones de ideas: el razonamiento probable o inferencial.

Hume considera que, al ser tales relaciones variables (sobre todo la de causa-efecto), no podemos conocerlas por un razonamiento demostrativo, es decir, por medio de un análisis de ideas o una simple demostración a priori, sino que lograremos penetrar en ellas por la observación y la experiencia. Esto precisamente hará que no podamos alcanzar el mismo grado de certeza respecto a las relaciones de ideas (demostración) que a las cuestiones de hecho (inferencias empíricas).

Con esto no quiere decir Hume —como tradicionalmente se ha pensado— que las proposiciones sobre cuestiones de hecho no son verdaderas ni poseen certeza alguna (clave de la interpretación escéptica de su pensamiento), sino simplemente que su negación no implica contradicción lógica, que no podemos tener la misma seguridad de que el sol saldrá mañana que de la veracidad de una proposición de las matemáticas puras.

Las proposiciones sobre cuestiones de hecho pueden tener una gran probabilidad de cumplirse y de ser verdaderas, pero pueden no ser totalmente ciertas, si entendemos por proposición cierta la que es lógicamente necesaria y cuya opuesta es contradictoria e imposible.

Si traducimos esto al lenguaje actual nos encontramos con que las proposiciones que versan sobre relaciones de ideas son analíticas, y las que se formulan sobre cuestiones de hecho son sintéticas.

La caracterización que hace Hume de las proposiciones sobre relaciones de ideas coincide con la que hacen los empiristas lógicos del siglo XX de las proposiciones analíticas: son proposiciones cuya verdad se conoce independientemente de la experiencia y cuyas contrarias implican contradicción; su verdad o falsedad dependen sólo del significado de los símbolos o términos empleados.

Como es evidente, para los empiristas ninguna proposición sintética podrá ser a priori absolutamente cierta, ya que tendrá el carácter de hipótesis empírica con mayor o menor probabilidad.

No obstante, lo más característico de la teoría de la razón de Hume no es que señale

que el ámbito del conocimiento empírico o probable posee una certeza distinta al demostrativo, sino que afirma la no-reductibilidad de un conocimiento a otro y su similar legitimidad: el conocimiento deductivo-matemático no es ya el ideal a que debe reducirse todo otro conocimiento.

Esta afirmación de la irreductibilidad de las inferencias empíricas probables a las demostraciones matemáticas es la aportación más importante de Hume a la teoría del conocimiento. Con esta tesis, Hume se está oponiendo a la metafísica, que considera que lo universal y lo racional encierran y contienen lo concreto, que sólo hay ciencia de lo universal.

A partir de este momento —y como ya hemos anunciado— voy a explicar de qué modo critica Hume los conceptos básicos de la metafísica clásica a partir de las ideas sobre el conocimiento que ya hemos analizado con anterioridad y que, aunque pueden resultar muy discutibles en los detalles, espero que hayan quedado relativamente claros en su formulación global y propósitos.

De los elementos básicos de la filosofía de Hume hay que retener en este momento tres fundamentales:

- La primacía de las impresiones frente a las ideas.
- El criterio semántico derivado del principio anterior.
- La división de todos los ámbitos de conocimiento en dos tipos: demostrativo (que trata de relaciones de ideas) y probable o inferencial (que se ocupa de cuestiones de hecho).

Aplicación crítica de los principios del empirismo humeano a los conceptos de la metafísica racionalista

Locke, Berkeley y Hume sometieron a crítica, y en algunos casos literalmente «derruyeron», tres de los conceptos básicos de la tradición metafísica tal y como habían sido legados al pensamiento de los siglos XVII y XVIII: sustancia, causa y Dios.[79]

El concepto de «sustancia» y su crítica tienen una importancia primordialmente antropológica, pues su crítica y su posterior negación acaban llevando a la «disolución del sujeto sustancial» humano llevada a cabo por Hume.

El análisis del concepto de «causa» y del «principio de causalidad» derivado de dicho concepto se plantea en el empirismo humeano en términos sobre todo epistemológicos, aunque sus repercusiones sean evidentemente más amplias.

Finalmente, el concepto de «Dios» se va racionalizando hasta llegar a su ruina total en el análisis de Hume contenido principalmente en los *Diálogos sobre la religión natural*, por lo que las connotaciones de dicha crítica son claramente «teológicas» y «filosófico-religiosas».

No obstante, lo antropológico, lo epistemológico y lo teológico forman parte de una unidad de propósito en el empirismo humeano, y ésta es la crítica de la tradición filosófica y metafísica que habitualmente denominamos «racionalista».

Empirismo y concepto de sustancia

La mayor parte de los filósofos racionalistas, al menos en el modelo consagrado por los denominados racionalistas morales británicos, consideraban la sustancia como una de las categorías básicas de su ontología, y la definición que daba Descartes de ella («una cosa que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra para existir») sirvió de punto de partida para todas las teorías racionalistas de la sustancia.

La sustancia es entendida, por tanto, como lo que existe por sí y es soporte de los accidentes, como el elemento estable y permanente de la realidad, lo que subyace a todos los cambios y que se conoce sin necesidad de que exista una experiencia sensible de ella.

A pesar de que podemos rastrear esta línea común de argumentación en el racionalismo, no sería justo hacer con dicha corriente lo mismo que tradicionalmente se ha venido haciendo con el empirismo, esto es, simplificarlo, por lo que es necesario reconocer en este momento las profundas diferencias existentes entre los conceptos de sustancia de René Descartes, de Baruch Spinoza y de Gottfried Leibniz, por poner sólo algunos ejemplos.

El origen inmediato de la crítica paradigmática del empirismo al concepto de sustancia, que es la de Hume, está en John Locke. Para él la mente del hombre es la que elabora sus propias nociones, incluso las más abstractas, a partir de la experiencia sensible. Y aunque admite que las ideas tienen una cierta relación objetiva con lo real, esto es, que representan cosas reales ante la mente humana, acaba afirmando que la esencia o la sustancia de éstas nos es totalmente desconocida.

Lo único que podemos conocer mediante los sentidos son las «cualidades sensibles de las cosas», pero el concepto de sustancia no representa a ninguna cualidad sensible sino al sustrato en el que reposan dichas cualidades.

Así pues, y según Locke, la génesis de la idea de sustancia está en una serie de agrupaciones de ideas simples que se repiten o tienden a repetirse. Tenemos de ese modo una serie de agrupaciones o haces de cualidades, y «al no imaginar de qué modo esas ideas simples pueden subsistir por sí mismas, nos acostumbramos a suponer la existencia de algún sustrato en el que subsisten y del que resultan; al que, por tanto, llamamos "sustancia"».[80]

Según Locke, por tanto, la idea de sustancia no es más que una noción oscura, un «no sé qué» que sirve de fundamento y sustrato a conjuntos de cualidades sensibles (los tradicionalmente llamados «accidentes»).

Como ya hemos señalado, la metafísica racionalista se apoyaba en la idea de sustancia para justificar la racionalidad de lo real. Locke dio el primer paso para la crítica de este concepto al exponer que se trata, en suma, de lo que podríamos llamar —en términos del propio Locke— «una referencia misteriosa».

No obstante, para comprender el sentido —o más bien, el creciente sinsentido— del concepto de sustancia en Locke se hace necesario señalar que este autor no está analizando en las secciones del *Ensayo* referidas a este problema la validez real de la sustancia, su existencia, sino la génesis de su idea, con lo que comienza el desarrollo del paradigma genético que por ejemplo Michel Foucault considera específico del empirismo

en su obra *Las palabras y las cosas*.[81] A partir de esa «retirada estratégica» —que posteriormente Hume desplaza ya no sólo al ámbito genético sino también al lingüístico y semántico—, Locke inaugura el planteamiento crítico empirista en torno a la sustancia, lo que es simplemente una modalidad específica del cuestionamiento empirista acerca de la naturaleza de las ideas abstractas.

Si aceptamos —como hace Locke— que los entes sensibles son ideas presentes ante la mente humana, la noción de sustancia parece innecesaria; Berkeley dice más: señala que la noción de sustancia, además de ser «innecesaria», es «ininteligible», con lo cual sienta ya todas las bases para la aplicación a la noción de sustancia por parte de Hume del llamado «criterio empirista de significado»: el significado de una idea se averigua por su referencia a la experiencia.

En opinión de Berkeley, la expresión «sustancia material» carece de significado. Si el sustrato es algo que se encuentra por debajo de las cualidades sensibles o accidentes, habrá de subyacer también a la extensión y ser, por tanto, él mismo extenso, lo cual evidentemente nos lleva a una cadena sin fin, a una paradoja irresoluble.

Como el criterio de existencia en Berkeley es «ser percibido» y la sustancia material es, por definición, distinta de las cualidades sensibles, no podrá tener ninguna relación directa con nuestra percepción y, por consiguiente, será imposible demostrar su existencia. Y es que, en sí misma, la afirmación de la realidad de objetos sensibles independientes del sujeto que los percibe resulta contradictoria dentro del planteamiento empirista del conocimiento.

Es evidente que la crítica de Berkeley a la sustancia —y esto se repite punto por punto posteriormente, en el *Tratado* de Hume y en el *Resumen* que lo abrevia— se basa en su rechazo anterior de las ideas abstractas: no hay ideas abstractas, todas nuestras ideas son particulares. Lo único que hay en ciertos casos es una idea particular utilizada en sentido general. Como muy bien resume el propio Berkeley: «Una idea que considerada en sí misma es particular, se convierte en general cuando es construida para representar o significar todas las demás ideas particulares de la misma especie».[82]

Ahora bien, la universalidad le pertenece a esta idea sólo en cuanto a su función significativa o lingüística; considerada en sí misma y en cuanto a su contenido propio, se trata siempre de una idea particular. Más que ideas universales o generales, lo que hay son «términos lingüísticos generales».

Podemos pronunciar perfectamente la expresión «sustancia material», pero estos términos no «denotan» nada, no hacen referencia a ninguna idea general o abstracta. Si suponemos que, dado que podemos construir el término, a éste le corresponde una entidad aparte de los objetos que percibimos, sencillamente las palabras son las causantes de nuestro error.

Las doctrinas que en general aceptan que hay sustancias de algún tipo pueden denominarse «sustancialistas», y las que lo niegan, «fenomenistas». Locke y Berkeley, a pesar de sus críticas al concepto racionalista de sustancia, son sustancialistas, pues no niegan la existencia o el sentido de algún tipo de sustancia: Locke acepta la existencia de sustancias individuales, y Berkeley, la de sustancias espirituales; en cualquier caso,

ambos detienen su análisis —no por falta de valor filosófico, como tradicionalmente se les ha atribuido, sino por propia coherencia de sus sistemas— en el momento de extender esta crítica al ámbito de la sustancia espiritual y del sujeto humano. En vista de esto, se puede afirmar que Hume es el filósofo fenomenista por excelencia, como veremos a continuación.

La crítica humeana de la sustancia

Hume comienza su crítica de la idea de sustancia tratando de clasificarla dentro de su teoría acerca de los elementos básicos del conocimiento (impresiones e ideas). A partir de esto analiza si dicha idea tiene un significado real o no. Hemos de recordar aquí el ya expuesto principio humeano según el cual el significado de un término o símbolo viene dado por su referencia a una impresión, así como por su descomposición en ideas más simples que se refieren a las correspondientes impresiones.

Como consecuencia de la aplicación de este criterio empirista de significado a la idea de sustancia, Hume se pregunta de qué impresión o impresiones procede dicha idea; ahora bien, como no puede encontrarse ninguna impresión (ni de sensación ni de reflexión) que sea su fundamento u origen, se ve obligado a poner en cuestión su legitimidad como idea:

> Preguntaría gustoso a los filósofos que fundan muchos de sus razonamientos sobre la distinción de sustancia y accidente e imaginan que tenemos ideas claras de ello, si la idea de *sustancia* se deriva de las impresiones de sensación o de las de reflexión. Si nos es procurada por nuestros sentidos, pregunto por cuál de ellos y de qué manera. Si es percibida por la vista, debe ser un color; si por el oído, un sonido; si por el paladar, un sabor, y así sucesivamente sucederá con los otros sentidos. Creo, sin embargo, que nadie afirmará que la sustancia es un color, un sonido o un sabor. La idea de sustancia debe, en consecuencia, derivarse de una impresión de reflexión si realmente existe. Pero nuestras impresiones de reflexión se reducen a nuestras pasiones y emociones, ninguna de las cuales es posible que represente una sustancia. No tenemos, por consiguiente, una idea de la sustancia distinta de una colección de cualidades particulares, y no nos referimos a otra cosa cuando hablamos o razonamos acerca de ella.
>
> La idea de una sustancia […] no es más que una colección de ideas simples que están unidas por la imaginación y poseen un nombre particular asignado a ellas, por el que somos capaces de recordar a nosotros mismos o los otros esta colección.[83]

Como señala el texto, la idea de sustancia no puede derivar de las impresiones de sensación, puesto que entonces tendría que ser un color, un sabor, un sonido, un olor, un tacto; pero la sustancia no es nada de eso, sino que se pretende que sea lo que sustenta todo eso.

Como la idea de la sustancia, para tener sentido, necesita referirse a una impresión originaria, las únicas impresiones que nos quedan son las de reflexión, así que tendrá que ser una de ellas. Ahora bien, como las impresiones de reflexión se identifican en el sistema de Hume con las pasiones y emociones, tampoco es posible argumentar en esta línea, ya que ¿quién sostendría que «siente la emoción de la sustancia»?

Pero si no deriva de ninguna impresión, ¿de dónde procede la idea de sustancia? Las

impresiones se nos suelen dar agrupadas, y es precisamente esa agrupación lo que nos produce la ilusión de que existe algo que subyace a las cualidades que producen las impresiones y a las impresiones mismas: la sustancia, que es sinónimo de sustrato, «lo que está por debajo».

Pero el concepto de sustancia es algo vacío por la simple razón de que no hay ninguna impresión que se refiera al supuesto soporte de todas nuestras agrupaciones de impresiones. Pero a pesar de algo tan evidente, la idea de sustancia ha surgido, y esto es lo que principalmente le interesa explicar a cualquier paradigma empirista desde su modelo genético de explicación.

La idea de sustancia —y, en general, todas las ideas abstractas— está formada por la imaginación mediante la asociación de una serie de impresiones claramente diversas y discretas. Dicha idea de sustancia no posee un correlato real sino que tan sólo expresa el enlace o unión realizado por la mente humana entre un conjunto de fenómenos sensibles. Pero en realidad de lo único que obtenemos impresiones es de tales fenómenos, no de algo que subyace a ellos y los soporta. Por eso, se puede concluir que la sustancia es una ficción, y el término «sustancia» un mero nombre que no denota nada.

Una vez dado este primer paso deconstructivo del concepto racionalista de sustancia, el empirismo humeano da un segundo paso hacia la reconstrucción de dicho concepto de una manera fenomenista: debemos concluir, por tanto —y como ya se ha dicho antes—, que la sustancia no es más que «una colección de ideas simples que están unidas por la imaginación y poseen un nombre particular asignado a ellas, por el que somos capaces de recordar a nosotros mismos o los otros esta colección».[84]

Hume y el Yo sustancial

Así pues, en la discusión de las sustancias Hume sigue los pasos de George Berkeley y se basa en la teoría de las ideas de John Locke. Lo característico de Hume es su ampliación de la crítica de Berkeley al concepto de sustancia espiritual, es decir, «extiende la interpretación fenomenista de las cosas del campo de los cuerpos al de los espíritus o mentes».[85] En términos más propios, pasa de los fenómenos naturales a los asuntos humanos.

Hume opina que si la crítica de Berkeley es perfecta, será aplicable con todo derecho a las sustancias espirituales, a los sujetos humanos; ésta es la puerta de entrada a su conocida crítica del Yo sustancial.

Dice Hume en el *Resumen del «Tratado de la naturaleza humana»*:

> […] el alma, en la medida en que podemos concebirla, no es más que un sistema o sucesión de diferentes percepciones, unas de calor o frío, otras de amor y cólera; de pensamientos y sensaciones; todas juntas reunidas, mas sin simplicidad o identidad perfectas. *Des Cartes* mantuvo que el pensamiento era la esencia de la mente; no este o ese pensamiento sino el pensamiento en general. Esto parece resultar totalmente ininteligible, ya que cada cosa existente es particular. Por consiguiente, nuestras diversas percepciones particulares deben ser lo que componen la mente. Y digo *componen* la mente, no *pertenecen* a ella. La mente no es una sustancia en la que las percepciones se inhieran. Esta noción es tan incomprensible como la idea

cartesiana de que el pensamiento o la percepción en general es la esencia de la mente. No poseemos idea ninguna de sustancia de ninguna clase, ya que no tenemos más ideas que las derivadas de alguna impresión, y no tenemos ninguna impresión de ninguna sustancia, ya sea material o espiritual.[86]

Frente al uso tradicional de la idea del Yo como sustancia espiritual o pensante, Hume procede a redefinir dicho término de acuerdo con las exigencias de una filosofía más ajustada a la experiencia y acorde con el criterio empirista de significado: el significado es una idea, y cada idea debe corresponderse con una impresión.

Como toda idea, la idea del Yo debe derivarse de una impresión, pero al igual que ocurre con cualquier otra sustancia, tampoco tenemos ninguna impresión del Yo.

La base de la afirmación de la existencia del Yo como una entidad sustancial es siempre nuestro supuesto conocimiento interior de él. Ahora bien, el Yo sustancial, como cualquier otra clase de sustancia, no puede ser percibido y, por tanto, no podemos formarnos ninguna idea de él, ni simple ni compleja. Por tanto, hemos de concluir que el Yo o sustancia pensante no existe, o al menos no tenemos conciencia de él, ya que en el empirismo humeano ésta se encuentra necesariamente mediada por la experiencia.

Una vez mostrado por el planteamiento de Hume que si el Yo existiese como sustancia, al igual que todas las sustancias, no podría ser conocido por nosotros, Hume procede a redefinir el concepto de Yo —como en todos los casos anteriores de otros tipos de sustancia—: si el conocimiento humano está limitado genéticamente a lo que se nos aparece, al fenómeno, será inevitable considerar el Yo como un «haz o manojo de percepciones» que encontramos asociadas entre sí con cierta frecuencia, a partir de lo cual, debido a la costumbre o al hábito de verlas unidas (igual que en el concepto de causalidad), pensamos que existen superpuestas a una sustancia (en la causalidad a una idea abstracta), que es lo que las mantiene unidas. Pero esto es sólo una suposición de la imaginación, igual que ocurre con la idea de sustancia material:

Por mi parte, cuando penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo*, tropiezo siempre con alguna percepción particular […]. No puedo jamás [captarme] a *mí mismo* en algún momento sin percepción alguna, y jamás puedo observar más que percepciones. […] Y si mis percepciones fueran suprimidas por la muerte y no pudiese ni pensar, ni sentir, ni ver, ni amar, ni odiar, después de la disolución de mi cuerpo, mi yo resultaría totalmente aniquilado, y no puedo concebir qué más se requiere para hacer de mí una perfecta nada. […]

[Por tanto] me atrevo a afirmar del resto de los hombres que no son más que un haz o colección de diferentes percepciones que se suceden las unas a las otras con una rapidez inconcebible y que se hallan en un flujo y movimiento perpetuo.[87]

Este Yo-multitud-de-percepciones o Yo-disgregado sigue pudiendo realizar todas las funciones de conocimiento y acción que desempeñaba el Yo sustancial clásico; sin embargo, su concepción teórica y la idea derivada de ésta son mucho más rigurosas desde el momento en que no utilizan ninguna idea que no se apoye en una impresión. De este modo, la pretensión de ajustarse al criterio empirista de significado y depurar el lenguaje metafísico se muestran como las motivaciones esenciales del análisis humeano del concepto de Yo o sustancia espiritual individual.

Ahora bien, para ser totalmente justos con Hume y no atribuirle algo que no sostiene, hay que dejar bien claro que él no niega la existencia del Yo, sino que niega cualquier significado a la concepción de ese Yo como una sustancia, ya que no hay ninguna impresión de algo que esté por debajo de las cualidades que vemos en los otros, ni de las percepciones de nuestras propias cualidades:

> La mente es una especie de teatro donde distintas percepciones aparecen sucesivamente, pasan, vuelven a pasar, se deslizan y se mezclan en una infinita variedad de posturas y situaciones. […] La comparación del teatro no debe confundirnos. Sólo las percepciones sucesivas constituyen la mente y no poseemos la noción más remota del lugar donde estas escenas se representan o de los materiales de que están compuestas.[88]

La crítica del principio de causalidad

El mismo análisis de las ideas metafísicas como ideas de la imaginación que Hume aplica a la idea de sustancia en virtud del criterio empirista de significado, lo aplicará en un tercer momento crítico a la idea de causa como una conexión necesaria entre causa y efecto.

Hume había dividido el conocimiento en su epistemología en dos ámbitos: el demostrativo o necesario y el empírico o probable. El primero sería un conocimiento de relaciones invariables o de ideas, y el segundo, de relaciones variables o cuestiones de hecho.

La experiencia nos muestra que podemos equivocarnos al inferir un efecto de una causa o una causa a partir de un efecto. Esto demuestra que la relación causa-efecto es variable y constituye una cuestiónde-hecho. Por tanto, Hume considera evidente que sólo podemos conocer la relación causa-efecto por medio de la experiencia —o, lo que es lo mismo, por medio de un razonamiento empírico—, pero nunca por deducción o demostración.

Mas entonces, como las uniones experienciales o fácticas son siempre sólo probables y nunca necesarias o invariables, la experiencia sólo nos puede mostrar la conjunción constante de ciertos acontecimientos pero nunca su conexión necesaria:

> En la consideración del movimiento comunicado de una bola [de billar] a otra, no podríamos descubrir más que contigüidad, prioridad de la causa y conjunción constante. Pero, junto a estas circunstancias, se supone comúnmente que existe una conexión necesaria entre la causa y el efecto y que la causa posee algo, a lo que llamamos *poder*, o *fuerza*, o *energía*. El problema reside en qué idea llevan aparejada estos términos. Si todas nuestras ideas o pensamientos se derivan de nuestras impresiones, este poder debe o descubrirse por sí mismo a través de nuestros sentidos o a través de nuestro sentido interno. Pero, es tan escaso el *poder* que se descubre por sí mismo ante los sentidos en las operaciones de la materia, que los *Cartesianos* no han tenido el menor reparo en afirmar que la materia está desprovista por completo de energía y que todas sus operaciones se realizan simplemente con la energía del Ser supremo. Pero la cuestión se plantea de nuevo: *¿Qué idea tenemos de energía o poder incluso tratándose del Ser supremo?* Toda idea que tengamos de la Deidad (de acuerdo con los que niegan la existencia de ideas innatas) no es más que una composición de esas ideas que adquirimos a partir de la reflexión sobre las operaciones de nuestras propias mentes. Ahora bien, nuestras propias mentes no nos proporcionan noción alguna de energía más de lo que lo hace la materia. Cuando consideramos nuestra voluntad o volición a priori, abstrayéndola de la experiencia, no

> somos capaces de inferir ningún efecto de ella. Cuando tenemos la ayuda de la experiencia, ésta sólo nos muestra objetos contiguos, sucesivos y unidos de forma constante. En general, por tanto, o no tenemos ninguna idea en absoluto de fuerza y energía, y estas palabras son ambas carentes de significado, o pueden significar tan sólo la determinación del pensamiento, adquirida por el hábito, de pasar desde la causa a su efecto corriente.[89]

Desde el punto de vista del ya mencionado criterio empirista de significado esto quiere decir que el término «causa», con el sentido de «conexión necesaria entre dos eventos», carece de significado, puesto que no hay ninguna impresión de una conexión necesaria sino tan sólo de conexiones más o menos probables, como cualquier otra relación fáctica. Pero entonces ¿cuál es el origen de la utilización metafísica del término «causalidad» como conexión necesaria?

Lo que en opinión de Hume ocurre es que, cuando nos acostumbramos a ver que dos acontecimientos se siguen, hablamos de que «uno de ellos es causa del otro», en vez de decir que «uno está constantemente relacionado con el otro». Por consiguiente, Hume piensa que es el hábito o la costumbre *(custom)* de ver sucederse dos fenómenos lo que nos lleva a creer que uno es causa del otro y que su relación es de una conexión necesaria.

De este modo, la causalidad y en general cualquier tipo de inferencia empírica basado en ella quedan reducidos a meras formas de asociación de ideas basadas en el hábito y en la creencia injustificada e injustificable de que esa misma asociación de ideas volverá a repetirse. Con esto, Hume hace desembocar la cuestión de la causalidad en la cuestión de la imposibilidad de justificar lógicamente la inducción: cualquier tipo de inducción o inferencia empírica se basa en el supuesto de la uniformidad de la naturaleza (de que volverán a repetirse las mismas asociaciones de ideas), pero ese supuesto es también una inferencia empírica del pasado al presente, con lo que «la justificación de la inducción es circular e imposible».

Esta reducción de una de las principales bases del conocimiento humano al ámbito del dinamismo de la mente humana ha hecho que tradicionalmente se haya atribuido a Hume una posición epistemológica de carácter escéptico. Él mismo bromea y atiza el fuego de las críticas de escepticismo que posteriormente se le dirigieron cuando en el *Resumen* señalaba:

> […] el lector percibirá fácilmente que la filosofía que se contiene en este libro es muy escéptica y pretende proporcionarnos una visión de las imperfecciones y estrechos límites del entendimiento humano. Se reduce allí casi todo el razonamiento a la experiencia, y la creencia, que va unida a la experiencia, se explica que no es más que un sentimiento peculiar o una concepción vívida producida por el hábito. No es esto todo. Cuando creemos en una cuestión de existencia *externa*, o suponemos que un objeto existe un momento después de dejar de ser percibido, esta creencia no es más que un sentimiento de la misma clase. Nuestro autor insiste en otros varios tópicos escépticos y, en resumen, concluye que asentimos con nuestras facultades y empleamos nuestra razón sólo porque no podemos evitarlo. La Filosofía nos volvería completamente *pirrónicos* si la naturaleza no fuera demasiado fuerte para ello.[90]

El supuesto escepticismo de Hume, sin embargo, y como hemos visto, no le ha impedido reconocer, aun limitándola, la importancia de todo el ámbito del conocimiento probable.

Así pues, la causalidad, desprovista de su carácter metafísico necesario, no sólo es la base de gran parte del conocimiento humano, sino que constituye el sustento fundamental del conocimiento «sobre» el propio hombre. Por consiguiente, la crítica humeana de la metafísica acaba siendo una defensa del conocimiento probable, de la inferencia, de todo el ámbito del conocimiento limitado y no-necesario que, sin embargo, es el más imprescindible para los seres limitados que son los humanos.

Ahora bien, ese conocimiento tan sólo probable y no necesario, característico de la ciencia del hombre que Hume aspira a establecer, tiene un escollo intermedio que éste tiene que superar: la supuesta indeterminación completa a que están sujetas las acciones humanas. Si la libertad humana se interpreta así, como «completa indeterminación», cualquier ciencia del hombre es ilusoria.

Interludio conceptual previo a la crítica de la ética racionalista. Causalidad, libertad y necesidad

Hume discute este tema tanto en el *Tratado*[91] —que compendia en el *Resumen*— como posteriormente en la primera *Investigación*.[92]

La idea fundamental en que se apoya la investigación humeana sobre la libertad es la de lograr una articulación o «reconciliación» —según los términos de la primera *Investigación*— entre la libertad y la necesidad.[93]

En el *Tratado*,[94] Hume distingue dos conceptos de libertad: libertad de espontaneidad y libertad de indiferencia, y se centra fundamentalmente en el segundo.

Comienza Hume su tratamiento de este tema intentando mostrar que la conjunción constante y regular entre fenómenos —uno, la causa; otro, el efecto— se puede encontrar con igual facilidad en la esfera moral o de los fenómenos humanos que en la de los naturales. Hume se refiere a la existencia de esta regularidad que permite realizar inferencias probables cuando dice que los «asuntos humanos están regidos por la necesidad». Éste es el contenido exacto y no ampliable de su concepto de necesidad.

La libertad de indiferencia —en el sentido en que es sostenida por Samuel Clarke y los «libertarianistas», a quienes se refiere el análisis de Hume— significa la negación de la conjunción constante entre motivos y acciones, implica la anulación de las explicaciones causales en el ámbito de lo humano y, por tanto, es igual al azar, como señalan Hume y otros filósofos empiristas contemporáneos.[95] En la medida en que el concepto de necesidad o conjunción constante entre motivos y acciones nace, según Hume, de la experiencia, esa misma experiencia supone la negación de tal libertad de indiferencia, indeterminación de la motivación o azar (en sentido antropológico, claro está).

Ahora bien, Hume piensa que, aunque hay que negar la libertad en tanto excluya la «necesidad» o «regularidad», puede admitirse la existencia de la libertad en un segundo sentido: libertad de espontaneidad, que Hume explica como sigue:

> Sólo podemos entender por libertad el poder de actuar o de no actuar de acuerdo con las determinaciones

> de la voluntad; es decir, que si decidimos quedarnos quietos, podemos hacerlo, y si decidimos movernos, también podemos hacerlo. Ahora bien, se admite universalmente que esta hipotética libertad pertenece a todo el que no está prisionero o encadenado. Aquí, pues, no cabe discutir.[96]

Muchos autores han destacado la clara influencia de Hobbes en la concepción de la libertad de Hume. Esto parece sugerir que, al igual que Hobbes, cuando Hume habla de «libertad de espontaneidad» se refiere a la «libertad natural» o simple poder de ejercer la propia voluntad. Como lo dicho por Hume sobre este tipo de libertad es prácticamente nada, vamos a tratar de completar el sentido de esa libertad «natural» o «espontánea» siguiendo las indicaciones que da Hobbes en el *Leviatán*, capítulo XXI. Las tesis que voy a atribuir a Hume no se puede decir que sean estrictamente suyas, pero la clara filiación respecto a Hobbes de sus ideas sobre la libertad parece sugerir que es muy probable que las sostuviera. Otro criterio en favor de ellas es que, a mi parecer, no dan lugar a ninguna conclusión globalmente contraria a la filosofía de Hume.

A Hume, igual que a Hobbes, le parece evidente que un gran número de acciones proceden del hombre como agente sin que haya intervenido coacción exterior. Esto permite afirmar que hay una libertad que consiste en la ausencia de violencia o constricción, siempre que interpretemos esta violencia como algo puramente externo —impedimento— y no como algo interno u ontológico, pues como dice Hobbes, «cuando el obstáculo al movimiento está en la constitución de la cosa misma no solemos decir que le falta la libertad, sino el poder para moverse».[97]

Una vez definidos lo que serían los «poderes» de un individuo o de los seres humanos en general, una vez establecidas y conocidas las capacidades y las limitaciones del hombre —tanto las individuales como las derivadas de su relación con el medio y con los otros—, ser libre consistiría en poder ejercer o no sin estorbo una volición, es decir, en poder llevar a cabo —en términos humeanos— la línea de conducta que ha de conducirnos a la evitación de un dolor o a la consecución de un placer. Ésta es la única libertad «que nos interesa conservar»,[98] en tanto que el ámbito de los «poderes» está fuera de nuestro alcance —aunque no está nada claro que sea algo definitivamente precisado— y el de la libertad de indeterminación se ha mostrado inexistente.

Esta «libertad de espontaneidad» es, para Hume y también para Hobbes, absolutamente compatible con la existencia de una «conjunción constante» entre motivos y acciones (necesidad). Los actos voluntarios realizados por los agentes humanos son libres en cuanto proceden de la voluntad, pero son a la vez necesarios en cuanto están sometidos a conjunciones constantes (esquemas causases en la naturaleza, esquemas motivacionales en el hombre), es decir, a la necesidad.[99]

La razón del temor de Hume a que su planteamiento fuese interpretado como un determinismo estricto es que sabía que la mayoría de los lectores olvidarían la distinción entre los dos tipos de libertad, olvidando también, por tanto, que cuando niega la libertad en favor de la necesidad no está negando el poder de obrar voluntariamente, sino que en realidad está negando sólo la libertad-azar o indeterminación en el ámbito de la decisión, con lo que en realidad está posibilitando que haya alguna conexión razonable entre la

voluntad y las acciones.

Interpretar a Hume en sentido determinista estricto significa trasladar la confusión entre los dos tipos de libertad también al concepto de necesidad. Así, mientras que Hume dice que el concepto de necesidad se refiere tan sólo a la existencia de una conjunción constante entre motivos y acciones, podría haber otro sentido de necesidad que implicase la inexistencia de voliciones libres en el sentido de «espontáneas» o no sometidas a constricción. Hume no llega nunca a ampliar el concepto de necesidad a los actos voluntarios en este segundo sentido —a diferencia de Hobbes—.[100] Además, el propio Hume se dio cuenta de que sus contrarios podían realizar tal extensión ilegítima de su tesis sobre la «necesidad», y por eso dijo:

> Que nadie, pues, saque de mis palabras una construcción capciosa, diciendo simplemente que yo afirmo la necesidad de las acciones humanas y las coloco en el mismo plano que la materia inerte. No adscribo a la voluntad la necesidad ininteligible, que se supone existe en la materia.[101]

La confusión de los dos tipos de libertad y el haber interpretado siempre la «necesidad» no como ausencia de indeterminación en la motivación sino como carácter forzoso de las voliciones, ha sido también la causa del rechazo generalizado hacia la tesis que afirma la existencia de necesidad en los fenómenos humanos, así como de que se haya concluido por lo común que los hombres no están sometidos a la misma necesidad que otras partes de la naturaleza. Pero «de hecho lo están. Pues hay regularidades en el pensamiento, la volición y la conducta humanos que permiten realizar inferencias».[102]

Si quisiésemos resumir en dos puntos lo más importante del análisis de la libertad en Hume, tendríamos que decir que:

1) La necesidad o regularidad de la motivación es compatible absolutamente con la existencia de voliciones libres en el sentido de no constreñidas por nada externo al agente.
2) La experiencia de la conjunción constante entre motivos y acciones supone la negación de la libertad en el sentido afirmado por la tendencia libertarianista y por Clarke: «Al menos alguna conducta voluntaria procede de causas que en sí mismas son incausadas, es producto de las determinaciones indeterminadas de la voluntad del agente».[103]

Esta última tesis —es decir, la negación de la libertad como indeterminación básica— permite afirmar a Hume la uniformidad relativa o regularidad (probable) de los fenómenos conductuales humanos.[104]

Ahora bien, «esto no significa que cada ser humano sea igual que cualquier otro o que cada uno de nosotros actuaría de la misma manera en una situación dada. Significa sólo que cada acción humana es una instancia sometida a una cierta uniformidad».[105]

Hume no se detiene en esta afirmación de la uniformidad relativa de la conducta humana, sino que afirma su gran importancia metodológica por cuanto es la base de la ciencia de la acción humana (antropología), de la filosofía moral, de la atribución moral y de la propia vida humana en sociedad. Todas ellas descansan sobre las expectativas que

nos hemos formado respecto a los demás seres humanos a partir de la observación de su conducta anterior.[106] Estas expectativas se forman, por tanto, a partir de inferencias. Hume dirá que estas inferencias son causales, y como todas las inferencias causales, éstas también se hacen basándose en observaciones pasadas de conjunciones constantes entre ciertos motivos, temperamentos y circunstancias de las personas y ciertas acciones de éstas.

Lo que hay que tener en cuenta es que tales inferencias no son tan infalibles, como sería el caso si se tratase de fenómenos sujetos a ciertas leyes naturales. Pero que no sean altamente probables no quiere decir que las inferencias sobre las acciones humanas tengan tan baja probabilidad que cualquier acierto deba considerarse azaroso. Entre la «necesidad inamovible» de ciertos procesos naturales (en realidad sabemos que es tan sólo una altísima probabilidad) y el azar hay muchos grados posibles de probabilidad y certeza.

La ciencia de la naturaleza humana o antropología, como toda ciencia, parte del supuesto de que su objeto es cognoscible; en este caso, de que las acciones humanas son explicables. Para Hume, explicar es lo mismo que averiguar por medio de inferencias causales cuál es la génesis de una determinada cosa o fenómeno o acción. Por eso piensa también que, a partir de la simple observación, podemos averiguar que las acciones humanas tienen causa, que están sometidas a vínculos causales.

La negación de esta unión entre motivos y acciones que conlleva la idea de libertad como indeterminación o azar haría imposible la antropología, la ética y cualquier «ciencia del hombre» como conocimiento de tipo racional. En otros términos, no tendría sentido, por ejemplo, hablar de libertad —o atribución de responsabilidad moral— si no hubiera «necesidad» en la esfera de la conjunción entre motivos y acciones: «No es sólo que la libertad *y* la adscripción de responsabilidad sean compatibles con la necesidad, sino que la necesitan, no tendrían ningún sentido sin ella».[107]

Hume se dio cuenta de que por lo común se tiende a negar esta doctrina de la necesidad por el supuesto determinismo estricto que se derivaría de ella, aunque en realidad su intención fuese tan sólo buscar una regularidad en los fenómenos humanos que permita estudiarlos de modo riguroso.

Parece, a tenor de esto, que el primer paso para entender la postura de Hume es darse cuenta de que su «determinismo» no puede ser visto como algo directo y simple, sino más bien como una posición primaria que funciona a la vez como supuesto de esa ciencia del hombre en ciernes y como «artefacto explosivo» contra la postura antropocentrista y altiva de los defensores de una libertad absoluta basada en una supuesta heterogeneidad del hombre respecto a los demás seres de la naturaleza.[108]

Los componentes de la filosofía de Hume que sus contemporáneos consideraron «materialistas» afloran en este tema más claramente que en ningún otro, quizá porque al ser dicha cuestión el centro de la antropología, los diversos sistemas filosóficos se califican y diferencian por la explicación que dan de ella. Un cierto primado de la filosofía práctica en Hume también se revela en la preocupación de éste por un tema como el de

la libertad, que pertenecía a lo que él denostaba como «metafísica».[109]

Parece, pues, que la aportación principal de Hume al tema de la libertad y la necesidad es haber mostrado con cierta claridad su compatibilidad. Sólo estableciendo este supuesto es posible realizar el proyecto humeano de «introducir el método experimental de razonar en los asuntos morales»;[110] sólo desde ese punto de vista es posible lograr esa mezcla de crítica escéptica moderada de la metafísica racionalista y alejamiento del pirronismo que, a nuestro modo de ver, caracteriza la filosofía expuesta en el *Tratado de la naturaleza humana* y sintetizada en el *Resumen del «Tratado de la naturaleza humana»*.

Establecida convenientemente, pues, la posición humeana acerca de la posibilidad de la «ciencia del hombre» en general y de la ética en particular, tal y como ya hemos expuesto, veamos cómo aplica los principios metodológicos y gnoseológicos, construidos principalmente en el libro 1 del *Tratado*, por una parte al problema de si los fundamentos de la moral descansan en la razón o en las pasiones y sentimientos, y por otra, al ámbito de la teología natural. Empecemos por la moral, en la que en todo caso nos detendremos muy brevemente.

Crítica del racionalismo moral: ¿emotivismo y conservadurismo político en Hume?

No es éste el lugar de desarrollar las complejas tesis de Hume sobre las limitaciones prácticas de la razón y el primado de las pasiones en toda su extensión.[111] Simplemente discutiremos brevemente en qué sentido puede y debe ser interpretado el famosísimo pasaje del *Tratado* sobre la «esclavitud de la razón», y sobre todo defenderemos que éste, y toda la ética «emocionalista» (que no emotivista) de Hume, forman parte de ese proyecto global de crítica de la metafísica racionalista (aquí específicamente en sus aspectos filosófico-antropológicos) que estructura nuclearmente dos de las obras contenidas en este volumen, el *Tratado* y el *Resumen*, pero también de una forma lógica y consistente el resto de obras de Hume y su proyecto filosófico en general. Si la filosofía de Hume pudiera resumirse fácilmente en una sola característica, lo cual es complicado, sería en mi opinión en ese rasgo recurrente y constante que por supuesto también aparece en su ética: la crítica del racionalismo dogmático.

En un texto justamente famoso sobre este problema, Hume sostiene que:

> Puesto que la razón por sí sola no es capaz jamás de producir una acción, o dar lugar a la volición, infiero que la misma facultad es tan incapaz de evitarla, como de disputar sobre su preferencia con una pasión o emoción. Esta consecuencia es necesaria. […]. Así, resulta que el principio que se opone a nuestra pasión, no puede ser el mismo que la razón, y se le llama así tan sólo en sentido impropio. No hablamos de un modo estricto y filosófico cuando hablamos del combate de la pasión y la razón. La razón es, y sólo debe ser, la esclava de las pasiones, y no puede pretender ningún otro oficio más que servirlas y obedecerlas.[112]

La crítica del racionalismo en el ámbito de la teoría del conocimiento llevada a cabo por Hume, y a la que hemos dedicado una amplia atención, suele interpretarse como una defensa consiguiente de alguna forma de irracionalismo; destronada la razón, las

emociones, las pasiones y los sentimientos ocupan simplemente su lugar. Hume jamás defendió esta idea imbuida completamente de un «naturalismo romántico» que le era ajeno, pero se le ha atribuido esta tesis no sólo en ética sino también en epistemología. Todo el proyecto de construcción de una «ciencia del hombre» es directamente absurdo si esta atribución es cierta.

Ya hemos visto que en epistemología Hume era empirista y escéptico, pero no un pirrónico o escéptico radical. El hecho de limitar el poder de la razón y poner en pie de igualdad el conocimiento empírico y el lógico-matemático no quiere decir negar la razón sin más.

Lo esencial, por tanto, de la ética de Hume es la afirmación de que los determinantes básicos de la conducta son conseguir el placer y evitar el dolor, así como la insistencia en que la razón no puede establecer tales fines.

La razón, en la práctica, sólo puede establecer la existencia de los fines y determinar qué medios conducen a ellos, pero la «deseabilidad» de los fines en sí mismos y la realización de las acciones que conducen a dichos fines son tarea directa de las pasiones, sentimientos, deseos, de todo lo que podría llamarse el «entramado pasional» de nuestro comportamiento; no pueden, sin embargo, ser establecidos directamente por la razón. El uso práctico de la razón es indirecto y siempre subordinado a las pasiones.

Hasta aquí la tesis «emocionalista» de Hume, tal como yo la interpreto.

La versión tradicional, sin embargo, no sostiene que Hume limite el poder de la razón y reivindique un papel protagonista para las pasiones, sino que el filósofo defiende que «la moral es una cuestión tan sólo de emociones». Desde este punto de vista interpretativo, a Hume se le atribuye una posición emotivista, esto es, que reduce el papel del lenguaje moral a una mera expresión de emociones.[113] El corolario o conclusión escéptica final de su pensamiento se proyectaría en el ámbito de la política: un escéptico en el ámbito de la teoría del conocimiento, un emotivista en el ámbito de la ética, ha de ser —según el famoso adagio de Bertrand Russell que Jorge Luis Borges hizo suyo— un «conservador en política».

Brevemente, cabe decir que Hume difícilmente podría ser un emotivista, porque el emotivismo es una teoría que reduce el cometido del lenguaje moral a la sola expresión de emociones. Para Hume, al contrario, y sin transformarlo en un filósofo analítico del siglo XX, el lenguaje moral tiene pluralidad de funciones, y no todas ellas se reducen a la mera expresión de emociones.

Segunda objeción clásica: el escepticismo nos deja inermes ante el orden establecido y nos vuelve directamente conservadores.

Una respuesta directa a esta objeción es tan simple como la propia crítica: si Hume es un conservador, lo es de un modo muy peculiar.

Hume se colocó del lado de los conservadores ingleses en su análisis de algunos problemas históricos, en particular en su análisis de la Revolución liberal que tuvo lugar en Inglaterra durante el siglo XVII. Sin embargo, su teoría política puede considerarse el mayor disolvente intelectual de las instituciones políticas y económicas formulado en el siglo XVIII europeo. Particularmente agresiva es su crítica, relacionada con su denuncia

de la tradición metafísica occidental, de la mixtura de la religión con la política: no cabe en los planteamientos de Hume la más mínima posibilidad de interrelación entre instituciones políticas y religiones organizadas, sean éstas cuales sean.

Por otra parte, tampoco es en absoluto conservadora toda la teoría humeana, formulada en el libro 3 del *Tratado* y repetida en la brillante *Investigación sobre los principios de la moral*, acerca de la justificación utilitaria de las instituciones sociales y, por tanto, acerca de la desaparición del motivo de obediencia cuando el Gobierno o las instituciones dejan de rendir servicio a los intereses colectivos.

Hume nunca fue partidario de ninguna clase de fenómeno revolucionario, fundamentalmente porque en su época y antes de él la defensa de la revolución política casi siempre estuvo vinculada a alguna clase de milenarismo religioso-político. No obstante, creo que Hume fácilmente se hubiese comprometido, a partir de su teoría ética y política, con el reformismo radical posterior de raíz utilitarista, a partir de toda la justificación de las instituciones sociales y políticas en función de lo que podríamos denominar un utilitarismo indirecto o de la regla[114] que formula en su teoría política y que despertó la admiración del fundador del radicalismo filosófico, Jeremy Bentham.[115]

Antes de concluir con el análisis de la crítica de la teología natural por parte de Hume, repito una vez más que si Hume es un pensador conservador, habría que especificar muy bien qué es lo que se entiende por conservador. Lejos de eso, parece mucho más interesante interpretar a Hume como un antecedente directo no sólo del utilitarismo en sus fundamentos éticos, sino también del radicalismo liberal posterior,[116] con la única salvedad de que Hume en muchos aspectos es —y no puede dejar de serlo — un ilustrado anterior el período revolucionario, a pesar de que su muerte (agosto de 1776) ocurrió casi a la par que la independencia de las colonias americanas (julio del mismo año), en relación con la cual expresó opiniones favorables.[117]

Última etapa de la crítica humeana de la metafísica racionalista: el problema de la teología racional

La última etapa en la crítica de Hume a los principales conceptos y problemas metafísicos se estructura en torno al análisis del tema de la posibilidad de un conocimiento científico, o simplemente racional, de Dios, o sea, acerca de la teología racional o natural basada en el conocimiento y en la experiencia, no en la fe.

El propósito principal de esta teología es conocer la existencia y los atributos de la divinidad, y la relación de esto con la metafísica y su crítica en el empirismo es clara, ya que el objetivo último de toda metafísica habida y por haber es el conocimiento —supuestamente «filosófico»— de Dios, aunque se lo llame de maneras diversas y se lo oculte bajo otras empresas menos disputadas.

No obstante, donde más se advierten las diferencias entre Hume y los demás empiristas es en el ámbito del problema de Dios y de la teología racional. Aunque Locke y Berkeley iniciaron el camino de la crítica a la metafísica, dejaron a un lado sin tocarlo el problema del posible conocimiento de Dios, de modo que puede considerarse que sólo

Hume llevó la crítica empirista de la metafísica a sus últimas consecuencias.

Locke afirmó que al igual que los objetos de las demás ciencias son cognoscibles por la razón y la experiencia, del mismo modo debería ser cognoscible el objeto de la teología: la divinidad. Esta idea inició el camino de una teología que pretendía basarse en la experiencia y constituir una ciencia similar en legitimidad a las demás ciencias de la naturaleza o del hombre que se basan en el «modo experimental de razonar». Esta corriente, iniciada por Locke, culminó en Isaac Newton y en Samuel Clarke, quienes pusieron el método empirista al servicio de la teología y de la demostración del carácter científicamente legítimo de la justificación racional de las creencias religiosas que se intenta hacer en la teología racional. A esta racionalización científica de la religión Hume la llama «hipótesis religiosa».

Por su parte, la filosofía de George Berkeley, a pesar de ser tan radical en otros muchos aspectos, constituye otro ejemplo de subordinación de los supuestos empiristas a la apologética religiosa siempre que toca el tema de Dios y de su conocimiento. En coherencia general con sus principios, Berkeley debería haber negado o al menos dejado en suspenso la posibilidad de un conocimiento en sentido estricto de Dios; no lo hizo, y es más, convirtió a Dios, que se supone que está fuera de la experiencia sensible, en fundamento de un sistema empirista basado en la idea de que sólo existe lo percibido.

El germen de crítica de la metafísica y la teología que contenían los supuestos empiristas sólo se desarrolló y se apreció en toda su importancia con la filosofía de la religión de Hume, tal como está expuesta principalmente en sus *Diálogos sobre la religión natural*[118] y en la *Historia natural de la religión*,[119] aunque también en otras muchas obras menores y ensayos aparentemente dedicados a temas de carácter general, como por ejemplo, «De la dignidad o miseria de la naturaleza humana» o «De los caracteres nacionales».[120] En todo caso, la religión era ya el tema central de las partes «cercenadas» del *Tratado* y, por tanto, ocupó a Hume realmente en todas sus obras.

Aunque Hume admite y respeta —al menos tolera— las creencias religiosas basadas en la fe, es muy crítico con los intentos de basarlas en la razón y en la experiencia, que es básicamente lo que pretende la teología racional.

La última intención de todo el movimiento iniciado por John Locke, que defiende la concordancia de la religión con el punto de vista científico y racional, era preservar la teología como un saber legítimo y también racional, auténticamente basado en la experiencia. Las conclusiones de este pretendido saber formarían, como las de todo otro saber científico, una determinada hipótesis o conjunto de explicaciones del mundo, lo que Hume denomina —lo hemos dicho ya— «hipótesis religiosa». La crítica de Hume, por tanto, es aplicable no a la creencia religiosa sin más —de la que se ocupa más bien en los ensayos de corte sociológico o político—, sino a la teología en la medida en que pretende equiparar sus enunciados con los de las demás ciencias, por la simple razón de que una explicación del mundo o de los fenómenos de éste («hipótesis») debe cumplir las condiciones científicas que se exigen para su correcta construcción, y como Hume argumenta que la teología o «hipótesis religiosa» no las cumple, debe ser rechazada como hipótesis no basada en la experiencia. En suma, la teología es vacía e ilegítima

desde el punto de vista de la experiencia.

Esta ilegitimidad de las construcciones metafísico-teológicas desde el punto de vista del razonamiento de la experiencia se aprecia muy bien en la incorrecta utilización de las reglas de la analogía científica que encierran los argumentos teológicos que pretenden probar la existencia de Dios a partir de la experiencia del mundo: argumento teleológico en favor de la existencia de Dios o «argumento del designio» o cosmológico, así como en el intento de probar «por demostración» una cuestión de hecho, que es la base del argumento ontológico anselmiano o prueba a priori, con lo que se incumpliría la escisión irreductible entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho.

Los argumentos de Hume sobre la ilegitimidad de la teología son muy largos y elaborados. Aquí sólo hemos explicado la intención y la estructura generales, que consisten básicamente en pasar por la criba de la teoría empirista del conocimiento las principales formulaciones de la llamada «teología racional».[121]

Para concluir este punto, y para que el lector pueda apreciar la intensidad y la valentía de los planteamientos críticos de su filosofía, quiero citar un hermoso texto de una de las mejores obras de Hume, los *Diálogos sobre la religión natural*, en el que formula de un modo brillante una reactualización del epicureísmo clásico y lo aplica al problema de la teología. Dice Hume en ese hermoso texto sobre el problema del mal en el mundo y sus implicaciones para la teología racional: «¿Es que [Dios] quiere evitar el mal y es incapaz de hacerlo? Entonces, es que es impotente. ¿Es que puede, pero no quiere? Entonces es malévolo. ¿Es que quiere y puede? Entonces, ¿de dónde proviene el mal?».[122] Y finaliza: «¿Por qué existe siquiera un mal en el mundo? Ciertamente que no es debido a la casualidad. Entonces proviene de alguna causa. ¿Proviene de la intención de la Deidad? Pero Él es perfectamente benevolente. ¿Es este mal contrario a su intención? Pero Él es todopoderoso».[123]

Después de lo cual y de un modo elocuente y hasta algo barroco, Hume sostiene que si la teología natural pudiese extraer alguna conclusión ajustando la descripción hipotética de las causas a sus efectos, de acuerdo con las reglas de la correcta analogía, el resultado sería paradójicamente muy distinto de lo que el teísta suponía, ya que:

> […] este mundo, por lo que dicho hombre puede saber, es muy deficiente e imperfecto, y fue sólo el primer y tosco ensayo de una deidad infantil que después lo abandonó, avergonzada de su pobre actuación; [este mundo] es solamente la obra de una deidad subalterna, y es objeto de irrisión para sus superiores; [este mundo] es el producto de la vejez y senilidad de una deidad demasiado entrada en años, después de cuya muerte ha bogado a la deriva moviéndose gracias al primer impulso y fuerza activa que recibió de ella.[124]

Conclusión: el legado de Hume, o ¿por qué leer a Hume en la actualidad?

En las páginas precedentes he expuesto todos los argumentos académicos e intelectuales a mi alcance para demostrar al lector que la filosofía de Hume constituye uno de los pilares fundamentales de la historia del pensamiento occidental. Para acabar con esta exposición, probaré otra línea de argumentación puramente hedónica: *Leer a Hume puede ser uno de los placeres de la vida.* Me explicaré brevemente.

Una de las lecturas más extrañas y sorprendentes de la obra de Hume se halla en los diversos pequeños relatos o «digresiones» contenidos en el *Tratado* mediante los que nos advierte del inevitable tránsito de la vida filosófica a la vida cotidiana. Como añade en el *Resumen*, el escepticismo radical triunfaría si no fuera porque nuestra naturaleza lo templa y modera.

Imaginemos, para acabar, que estamos como Hume, desnudos de nuestros ropajes filosóficos y dispuestos a jugar una partida de alguno de nuestros juegos preferidos, a tomar una copa con los amigos o a dar un paseo, al parecer las tres aficiones de Hume, junto a los libros y su gato. Estamos en la misma situación muchos años después y tenemos que contestarnos una pregunta muy simple: para qué sirve en nuestra vida cotidiana, normal, sencilla, ordinaria, una filosofía como la de Hume. Si realizáramos este mismo experimento en otros filósofos, quizá no saldrían tan bien parados como Hume.

De una manera esencial —y no quiero que esto se entienda en un sentido cínico e instrumental— la filosofía de Hume sirve para que hablemos y escribamos sobre ella. Esto no es una justificación de la mera escolástica, un peligro que siempre aqueja a los filósofos actuales, menos convencidos de las grandes empresas que nuestros colegas del siglo XVIII. Se trata simplemente de afirmar que mientras en un aula, una tarde de cualquier mes del año, un pequeño grupo de estudiantes y un profesor abran quizá la *Investigación sobre los principios de la moral* de Hume y lean, por ejemplo, su crítica de las virtudes monacales y luego se pregunten por el papel de las religiones organizadas en su sociedad, nuestra cultura, como una auténtica cultura, seguirá adelante y soportará cualquier amenaza.

Pensar sobre nuestras tradiciones y volver a hacerlas nuestras es una de las actividades que nos hacen humanos, y ahí creo poder afirmar que Hume es un clásico; continuamente nos está obligando a ponernos frente a nosotros mismos y cuestionarnos, dudar, ponderar, sopesar, y en algunos casos, con prudencia y siempre con distanciamiento, nos pone ante la obligación de actuar. Siempre, en todo caso, nos conduce a decir lo que pensamos y sentimos, así como a sentir lo que queremos.

En un cierto sentido, la lectura de Hume nos hace libres. A diferencia en todo caso de los filósofos sacerdotes, no nos libera de la obligación de construir nuestro mundo por nosotros mismos, nos coloca ante un mundo duro hecho de aspiraciones humanas, grandiosas pero muchas veces fracasadas; en todo caso, nuestras y nada más que nuestras, y por eso humanas, sólo humanas.

Desde ese punto de vista, Hume nos enfrenta a la tarea de ser hombres. En tiempos de eficacia, rentabilidad a corto plazo, rapidez, inmediatez, tecnología de los medios y olvido de los auténticos fines, lo único que puedo argumentar, desprovisto de mis ropajes filosóficos al final de este viaje por el pensamiento y la vida de Hume, es que mientras sigamos siendo hombres, tendrá sentido sentarse a leer a Hume y no será absurdo dedicar tardes enteras a desentrañar con unos estudiantes de humanidades o de filosofía, o con cualquier lector interesado por el pensamiento, el intrincado laberinto que un pensador ya muerto trazó en negro sobre blanco hace ya muchos años.

En fin, Hume somos todos nosotros. Y seguiremos siéndolo mientras no desertemos

de la ingrata tarea de comprender nuestro mundo y a nosotros mismos. Sólo desde ahí se entenderá lo último que voy a decir: leer y entender a Hume implica no ser un mero «humeano», sino refutarlo, superarlo, ir más allá de él. Pero para ese viaje más allá de su pensamiento tenemos que seguir leyendo una y otra vez obras como el *Tratado* y su *Resumen*, imperfectas y humanas y por eso eternas, al menos en la reducida dimensión de eternidad que nos es accesible a los seres humanos.

---

[1] *Cf.* B. Russell, *Historia de la filosofía occidental*, Madrid, Espasa-Calpe, 2007 (11.ª ed., Colección Austral).

[2] De hecho, Hume merece encabezar sin ninguna duda cualquier relato acerca del humor en la historia de la filosofía. Para este asunto, *vid.* J. L. Tasset, «Ensayo de una historia humorística de la filosofía», en Manuel Ballester y Enrique Ujaldón (eds.), *La sonrisa del sabio (Ensayos sobre humor y filosofía)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, págs. 149-184.

[3] J. de Maistre, *Lettres à un gentilhomme russe, sur l'Inquisition espagnole*, citado por E. Tierno Galván en *Ensayos políticos*, 1982, págs. XXIX-XXXI.

[4] Además de su justamente famosa autobiografía titulada en inglés *My Own Life* (*Mi vida*, 1776), tradicionalmente incluida como apéndice del *Tratado de la naturaleza humana*, Hume escribió algunas otras obras con un claro contenido autobiográfico; en concreto, *A letter from a gentleman to his friend in Edinburgh* (*Carta de un caballero a su amigo en Edimburgo*, 1745), *A Descent on the Coast of Brittany* (Descenso de la costa de Bretaña, 1756). También tiene un importante contenido biográfico el relato de la polémica entre Rousseau y Hume, con las cartas entre ambos y un relato-carta que de algún modo las va hilvanando de Horace Walpole, quien fue el verdadero atizador de esta polémica. *Cf. A concise and genuine account of the dispute between Mr. Hume and Mr. Rousseau* (*Un relato conciso y auténtico de la disputa entre el señor Hume y el señor Rousseau*, 1766). Las dos primeras se ofrecen en el presente volumen, en traducciones inéditas; las otras todavía no han aparecido en castellano. Junto a estas obras, la fuente principal directa para el conocimiento de la biografía de Hume son sus cartas; *cf.* TLDH y R. Klibansky y E. C. Mossner (eds.), *New letters of David Hume* (Oxford, Clarendon Press, 1969). La biografía más completa hasta el momento sobre Hume es la de E. C. Mossner, *The life of David Hume* (2001). Antes de esa biografía, Mossner había publicado un libro ya clásico sobre lo que podríamos llamar «leyenda blanca de David Hume», esto es, el conjunto de anécdotas y referencias de época acerca del buen talante, la jovialidad y la inteligencia de Hume; *cf.* E. C. Mossner, *The forgotten Hume, le bon David* (Nueva York, Columbia University Press, 1943; reimpr., Bristol, Thoemmes, 1990). Esta visión algo hagiográfica de la vida de Hume fue iniciada por J. H. Burton en *Life and correspondence of David Hume: from the papers bequeathed by his nephew to the Royal Society of Edinburgh, and other original sources*, 2 vols. (Edimburgo, William Tait, 1846; reimpr., *Life and correspondence of David Hume, The Philosophy of David Hume*, Nueva York, Garland Pub, 1983). Una biografía más transgresora desde un punto de vista metodológico es la de J. Christensen, *Practicing Enlightenment: Hume and the formation of a literary career* (Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1987).

[5] P. Strathern, *Hume en 90 minutos (1711-1776)*, Madrid, Siglo XXI, 1998, págs. 16-17.

[6] Y relatada de muy diversas maneras como consecuencia de su fama.

[7] Probablemente porque, adelantándose una vez más a Kant, consideraba que la hipótesis atea sobre el origen del mundo está tan falta de pruebas concluyentes como la hipótesis religiosa.

[8] *Cf.* «Del suicidio», en *Escritos impíos y antirreligiosos* (en adelante *Escritos*), 2005.

[9] *Ibid.*

[10] «De la inmortalidad del alma», *Escritos*, 2005.

[11] «De los milagros», *ibid.*

[12] G. Horne, «Carta a Adam Smith, LL.D., sobre la vida, la muerte y la filosofía de su amigo David Hume, esq. (Por uno que pertenece a los que son llamados cristianos)», en D. Hume, *Mi vida; Carta de un caballero a su amigo en Edimburgo* [edición y traducción de C. Mellizo, con el apéndice «La muerte de David Hume»], Madrid, Alianza, 1985, págs. 80-81.

[13] *New Evening Post*, 6 de diciembre de 1776; citado por E. C. Mossner, 2001, pág. 556.

[14] E. C. Mossner, 2001, pág. 90.

[15] *Cf. Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales* (en adelante *Disertación*), 2004.

[16] *Cf.* Sobre este particular los diversos trabajos de J. Fieser, especialmente *Early responses to Hume's metaphysical and epistemological writings*, 2 vols., Bristol, Thoemmes Press, 2000.

[27] El título completo era: «Un resumen de un libro recientemente publicado titulado *Tratado de la naturaleza humana*, etc., en el que el argumento principal de ese libro es ampliamente ilustrado y explicado» (An abstract of a book lately published; entituled *A Treatise of Human Nature*, &c. wherein the chief argument of that book is farther illustrated and explained). Una edición crítica de esta obra se incluye en este volumen.

No se supo a ciencia cierta que esta obra era de Hume hasta que J. M. Keynes descubrió cosido al final de un ejemplar de una obra económica del siglo XVIII el manuscrito firmado por Hume y lo publicó en 1938 con una introducción de P. Sraffa. Durante mucho tiempo se pensó que había sido redactada por A. Smith.

[18] Th. Reid publicó en 1764 la primera edición de su obra sobre los principios del sentido común, que consistía básicamente en una refutación punto por punto de las supuestas ideas escéptico-radicales de Hume, principalmente de las contenidas en el *Tratado*. *Cf.* la reciente edición crítica de D. R. Brookes en *The Edinburgh Edition of Thomas Reid*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1997.

[19] «Hume ensayista», en «Introducción general» a *Disertación*, 2004.

[20] En el folleto, también anónimo, *Carta de un caballero a su amigo en Edimburgo* (1745), Hume pretendía negar esas consecuencias críticas de su filosofía, y otras de orden político, tales como la negación del carácter natural de las leyes políticas y, por consiguiente, su carácter convencional. Sus argumentos a la vista de los hechos no convencieron a los censores y jueces académicos. Para su desgracia, las ideas del *Tratado* y las consecuencias de éstas probablemente habían sido entendidas en la verdadera dimensión crítica que tenían.

[21] EHU 10, 13 / [SB 115-116.

[22] La referencia básica para todo este extraño y divertido asunto es el capítulo 15 de Mossner, titulado «A Military Campaign», en E. C. Mossner, 2001, págs. 187-220. Mossner señala que el escrito de descargo que Hume publicó de forma anónima, «A Descent on the Coast of Brittany», se genera como una defensa, algo obligada, de la figura del general St. Clair, pariente lejano de Hume, protector suyo (E. C. Mossner, 2001, págs. 199-200) y origen de la fortuna económica y personal que sonrió a Hume desde esta expedición. Mossner, que evidentemente es la principal autoridad sobre esta cuestión, señala que el elemento determinante de la escritura por parte de Hume de esta obra fue la publicación, antes en inglés que en francés, de la obra de Voltaire *History of the War of 1741*, en la que se incluían unos comentarios, más jocosos que ofensivos, sobre la expedición de Hume y St. Clair (E. C. Mossner, 2001, pág. 200). Una reseña de esta edición inglesa de la obra de Voltaire apareció en el número de febrero de 1756 de la *Monthly Review* (E. C. Mossner, 2001, pág. 200). Finalmente, una respuesta con una breve presentación del editor de la misma revista, procedente de lo que éste consideró una «unquestionable authority», apareció en el número de abril de 1756 (E. C. Mossner, 2001, pág. 201). Mossner considera que esta autoridad incuestionable es Hume, y cree que hay evidencias internas de que fue él quien escribió este breve relato de tres páginas relativo al desafortunado incidente de L'Orient.
Esta breve obra puede encontrarse como apéndice en *The Philosophical Works of David Hume*, 1964.

Parece extraño que en todo internet no haya más que unas pocas referencias a esta pequeña obra o escrito de Hume, que además ha desaparecido de las ediciones contemporáneas de sus obras. ¿A qué puede deberse que incluso la edición digital de InteLex Past Masters mencione explícitamente que ha sido suprimida junto a otras obras o escritos menores: «On the Authenticity of Ossian's Poems», «Concerning Wilkie's Epigoniad», «Dedication of Four Dissertations», «A Descent on the Coast of Brittany, 1746», «Scotticisms»? Supongo que la cuestión será probablemente la dudosa autoría, o quizá la importancia o el mérito menor de los escritos, que probablemente llevarían al propio Hume a no incluirlas en sus ediciones autorizadas de ensayos. Quizás el miedo

al ridículo pueda estar en el origen de la supresión y ocultamiento en concreto del relato de la expedición, así como en el origen del anonimato del relato de autodefensa. La lectura de la obra, sobre todo del incidente en el que las tropas británicas se disparan aterrorizadas a sí mismas, explicaría que el Hume maduro y respetable no quisiese que quedara huella de la historia.

Hume habla de sus aventuras en la costa de Francia en TLDH, 1, carta 50 a Henry Home [1746], pág. 90.

23 P. Strathern, *op. cit.*, pág. 35.

24 *Ibid.*, pág. 36.

25 *Loc. cit.*

26 F. Duque da unos datos muy precisos acerca de esta segunda y aún más desdichada experiencia político-militar de Hume y del general St. Clair. *Cf. Tratado de la naturaleza humana*, 1977, 2002, pág. 11, nota 19. En la investigación actual sobre el pensamiento de Hume no se citan ya sus textos por la edición de Selby-Bigge, que es la que Felix Duque empleó, como ya se ha explicado en la página X. No obstante, como las ediciones de Selby-Bigge siguen siendo muy usadas, se incluye al margen la referencia clásica [SB + página.

27 E. C. Mossner, 2001, págs. 213-214.

28 P. Strathern, *op. cit.*, pág. 35.

29 *Political Discourses.* La primera obra de Hume traducida al español, aunque desde la versión francesa, que tanta fama le reportó en toda Europa. *Cf.* D. Hume, *Discursos políticos*, Madrid, en la Imprenta de González, 1789.

30 *Mi vida*, pág. 6.

31 E. C. Mossner, 2001, pág. 318.

32 *Disertación*, 2004.

33 Sobre el ensayo acerca del suicidio, su historia editorial y su interpretación, así como sobre el resto de las obras de crítica religiosa de Hume, *cf. Escritos*, 2005.

34 E. C. Mossner, 2001, pág. 290.

35 Fueron escritos en 1757. Sólo aparecieron con nombre de autor en 1783. El título completo que llevaron en esta primera edición fue: «Ensayos sobre el suicidio y sobre la inmortalidad del alma, atribuidos al difunto David Hume, Esq. Nunca antes publicados. Con unas consideraciones del editor destinadas a servir de antídoto contra el veneno contenido en estas obras, a lo que se añaden dos cartas sobre el suicidio procedentes de la Eloísa de Rousseau».

36 E. C. Mossner, 2001, pág. 480.

37 *Cf.* D. Hume, J.-J. Rousseau y Horace Walpole, *A concise and genuine account of the dispute between Mr. Hume and Mr. Rousseau: with the letters that passed betwen them ... As also the letters of the Hon. Mr. Walpole and Mr. D'alembert, relative to this extraordinary affair*, Londres, T. Becket & P. A. De Hondt, 1766.

38 G. Horne, citado en D. Hume, *Mi vida..., op. cit.*, pág. 81.

39 TLDH, II, pág. 336.

40 *David Hume, escritos epistolares*, 1998. Todos los textos de cartas de Hume que siguen proceden de esta edición.

41 Las cursivas son mías; marzo o abril de 1734, veintitrés años.

42 10 de septiembre de 1743, treinta y dos años.

43 18 de febrero de 1751, cuarenta años.

44 5 de enero de 1753, cuarenta y dos años.

45 *David Hume, escritos epistolares*, 1998, pág. 65.

46 *Ibid.*, pág. 85. La relación entre Hume y Rousseau merecería sin duda un análisis más extenso, sobre todo para intentar aclarar con ecuanimidad la parte de responsabilidad que cada uno de ellos tuvo en tan desgraciado incidente. C. Mellizo se ha ocupado varias veces de esta relación en sus análisis (ya mencionados) de

los escritos biográficos y autobiográficos de Hume, identificándose simpatéticamente, aunque creo que sin demasiadas pruebas, con el «pobre» Rousseau. La misma tendencia prorrusoniana muestra el muy entretenido trabajo de D. J. Edmonds y J. Eidinow, *El perro de Rousseau: el relato de la guerra entre dos grandes pensadores de la época de la Ilustración*, Barcelona, Península, 2007. Desde el bando prohumeano merece destacarse el capítulo que Mossner, en *The life of David Hume*, dedica a las relaciones con Rousseau. Muy reciente es el excelente y equilibrado trabajo de Robert Zaretsky y John T. Scott, *La querella de los filósofos: Rousseau, Hume y los límites del entendimiento humano*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural, 2010.

47 *Cf.* Un análisis muy diverso de la recepción de Hume en Europa, excepto en España, en P. Jones, *The reception of David Hume in Europe*, *The Athlone critical traditions series*, Londres y Nueva York, Thoemmes Continuum, 2005.

48 Muy poco posterior a la muerte del propio David Hume es la primera traducción de la que tenemos constancia, precisamente de sus *Ensayos políticos*, obra en la que se cimentó su fama en Francia y, por extensión, en toda Europa. Por supuesto, no es una traducción directa del inglés sino del francés. *Cf. Discursos políticos, op. cit.*, 1789.

49 D. Hume, *Historia de Inglaterra: desde la invasión de Julio César hasta el fin del reinado de Jacobo II (año de J. C. 1689)*, 4 vols. [edición de F. Oliva; traducción de E. de Ochoa], Barcelona, Imprenta de Francisco Oliva, 1842-1844; D. Hume, *Historia de Inglaterra, desde la invasión de Julio César hasta el fin del reinado de Jacobo II (año de J. C. 1689), por David Hume, continuada hasta nuestros días por Smollet, Adolphus, Aikin. Traducida por Don Eugenio de Ochoa, y adornada con 32 láminas grabadas sobre acero*, Barcelona, Imprenta de Francisco Oliva, 1842-1845.

50 *Tratado de la naturaleza humana*, 1923.

51 *David Hume* [selección de textos precedidos de un estudio de L. Lévy-Bruhl; traducción y notas de L. Dujovne], Buenos Aires, Sudamericana, 1939; *Diálogos sobre la religión natural* [traducción de E. O'Gorman; prólogo de E. Ni-col], México, El Colegio de México, 1942 (1. [a] ed.).

52 *Ensayos políticos*, 1955 y 1982.

53 Aunque hemos realizado una revisión general de la traducción y hemos corregido algunos errores claros del texto, procedentes sobre todo del hecho de que V. Viqueira traduce a partir probablemente de la edición decimonónica del *Tratado* de T. H. Green y T. H. Grose, que no era crítica, en vez de a partir de la de Selby-Bigge, que se convirtió en la más usada en el siglo XX, no hemos querido alterar lo que podríamos considerar «opciones personales del traductor» en el aspecto terminológico que dan, por ejemplo, a la traducción de Viqueira un cierto aire kantiano o mejor neokantiano que, aunque no comparto, me parece una opción legítima de traducción e interpretación de Hume. Un caso muy llamativo de esto es la traducción de *Understanding* por «entendimiento» en vez de por «conocimiento». Una traducción reciente de *An Enquiry Concerning the Human Understanding* que apuesta por esta misma traducción de *Understanding* por «entendimiento» es la de C. Orts para Istmo, con una introducción de V. Sanfélix y epílogo de B. Stroud: *Investigación sobre el entendimiento humano*, Madrid, Istmo, 2004.

54 J. Rawls considera el proceso de redacción del *Tratado* tan sorprendente por la juventud del autor que los hechos y datos que lo rodean «le dejan a uno sin palabras»; *cf.* J. Rawls, 2001, pág. 41.

55 Esta interpretación fue muy influyente en nuestro país y se convirtió por caminos extraños de comprender en la interpretación estándar de Hume incluida en los libros de texto de filosofía para el bachillerato. Se encuentra recogida paradigmáticamente en S. Rábade Romeo, 1975.

56 EHU 1, 6 / [SB 9.

57 EHU 1, 14 / [SB 13-14.

58 THN «Advertencia» a los libros 1 y 2 del *Tratado*.

59 *Resumen*, pág. 582.

60 El hecho de que «otros autores tengan un concepto de qué es "lo filosófico" diferente del de Hume no afecta en nada a la cuestión» (J. García Roca, 1981, pág. 50).

61 *Resumen*, págs. 582-583.

62 THN «Introducción», 7 / [SB XVI-XVII.

63 THN «Introducción», 8 / [SB XVII.

64 EHU 11, 18 / [SB 139.

65 *Cf.* THN «Introducción», 7 / [SB XVI-XVII.

66 *Cf.* J. García Roca, 1981, pág. 71,

67 THN 1, 1, 1, 1 / [SB 1.

68 *Cf.* THN 1, 1, 2, 1 / [SB 7-8.

69 *Cf.* THN 1, 1, 1, 1 / [SB 1; EHU 2, 3 / [SB 18.

70 *Cf.* THN 1, 1, 1, 2 / [SB 2.

71 *Cf.* THN 1, 1, 1, 8 / [SB 4-5.

72 *Cf.* THN 1, 1, 1, 9 / [SB 5.

73 THN 1, 1, 1, 12 / [SB 7.

74 *Loc. cit.*

75 THN 1, 1, 1, 7 / [SB 4.

76 *Cf.* EHU 2, 5 / [SB 19.

77 *Cf.* THN 1, 2, 1, 2 y 3 / [SB 26-39.

78 EHU 4, 1-2 / [SB 25-26.

79 En la aplicación de los supuestos del empirismo de Hume a la crítica de la metafísica sigo, excepto en el caso del problema de la libertad y de la acción moral y política, lo expuesto en J. L. Tasset, 2007.

80 J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2 vols. [ed. de M.ª E. García y S. Rábade Romeo], Madrid, Editora Nacional, 1980, pág. 434.

81 M. Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1966.

82 G. Berkeley, *Principios del conocimiento humano; Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, Barcelona, Orbis, 1985, pág. 29.

83 THN 1, 1, 6, 1-2 / [SB 15-16.

84 THN 1, 1, 6, 2 / [SB 15-16.

85 F. Copleston, *Historia de la filosofía*, Barcelona, Ariel, 1980, vol. V, pág. 255.

86 *Resumen*, pág. 592.

87 THN 1, 4, 6, 3-4 / [SB 252.

88 THN 1, 4, 6, 4 / [SB 253.

89 *Resumen*, pág. 591.

90 *Resumen*, pág. 592.

91 THN 2, 3, 1 / [SB 399-412.

92 EHU 8, 1-8, 36 / [SB 80-103.

93 La idea de que actuar de modo predecible y por propia y libre voluntad no son incompatibles no es original de Hume, sino que tiene tan ilustres predecesores como Hobbes. *Cf.* Th. Hobbes, *Leviathan*, cap. 21, en D. D. Raphael, *British Moralists*, Londres, Oxford University Press, 1969, vol. I, págs. 55-56; la traducción española de los textos del *Leviatán* pertenece a la versión de A. Escohotado [introducción de C. Moya], Madrid, Editora Nacional, 1980. Una edición más reciente de esta obra es Th. Hobbes, *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil* [ed. de C. Mellizo], Madrid, Alianza, 1992.

94 *Cf.* THN 2, 3, 2, 1 / [SB 407-8.

[95] *Cf.* THN 2, 3, 1, 18 / [SB 407.

[96] EHU 8, 23 / [SB 95.

[97] «[But] when the impediment of motion, is in the constitution of the thing itself, we use not to say, it wants the liberty; but the power to move», *Leviathan*, cap. 21, en *British Moralists, op. cit.*, pág. 55; trad. esp. *supra cit.*, pág. 300.

[98] THN 2, 3, 2, 1 / [SB 407-408.

[99] *Cf.* también *Leviathan*, cap. 21.

[100] *Cf. Leviathan*, en *British Moralists, op. cit.*, vol. I, pág. 56; trad. esp. *supra cit.*, pág. 301.

[101] THN 2, 3, 2, 4 / [SB 410.

[102] A. Flew, «Hume», en D. J. O'Connor, *Historia crítica de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 1982, vol. IV, págs. 214-215.

[103] A. Flew, *Hume's Philosophy of Belief (A Study of his first «Inquiry»)*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980, pág. 141.

[104] *Cf.* THN 2, 3, 1, 9-10 / [SB 402-403.

[105] B. Stroud, 1995, pág. 141.

[106] *Cf.* THN 2, 3, 2, 3-8 / [SB 409-412.

[107] B. Stroud, 1995, pág. 149.

[108] Para una visión del problema de la libertad totalmente contraria a la de Hume, *cf.* R. M. Ayers, *The refutation of determinism*, Londres, Methuen, 1968, y también H. G. Frankfurt, «Freedom of the Will and the concept of a Person», en *Journal of Philosophy* LXVIII (1971).

[109] Sobre el problema de la libertad y el determinismo también resultan de interés desde un punto de vista ético y antropológico R. B. Brandt, *Teoría ética*, Madrid, Alianza, 1982, cap. 2; A. Flew, «Determinism and rational behavior», *Mind* (1959), y *Hume's Philosophy of Belief, op. cit.*, cap. VII; Ph. Foot, «Freewill as involving determinism», *Philosophical Review* XVI (1957); S. Hampshire, W. G. Maclagan & R. M. Hare, «The Freedom of the Will» (Symposium), *The Aristotelian Society*, Supplementary Volume XXV (1951), págs. 161-216; R. E. Robart, «Free Will as involving Determinism», *Mind* XLIII (1934), págs. 1-27; D. Ross, *Fundamentos de ética*, Buenos Aires, Eudeba, 1972, cap. 10. Y también los volúmenes colectivos: Ted Honderich (ed.), *Essays on freedom of Action*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973, y Sidney Hook *et al.*, *Determinismo y libertad*, Barcelona, Fontanella, 1969.

[110] No es extraño que a sus contemporáneos les pareciera tan claro el «materialismo» de Hume sobre este punto, puesto que B. Stroud (1995, pág. 153) señala y prueba que este proyecto de conciliación entre libertad y necesidad —como ya hemos señalado— llega a Hume de Thomas Hobbes.

[111] Acerca del desarrollo de estas tesis, *vid*. *Disertación*, 2004, y J. L. Tasset, 1999.

[112] THN 2, 3, 3, 4 / [SB 415.

[113] Sobre el supuesto emotivismo de Hume, *vid*. J. L. Tasset, «Sobre la teoría de la evaluación moral de David Hume», *Ágora. Papeles de Filosofía* 8 (1989), págs. 53-66. A pesar de los esfuerzos del citado estudioso por explicar a lo largo de los años que Hume simplemente no podía ser considerado un «emotivista», dicha interpretación sigue siendo la más difundida en la literatura no especializada sobre este autor.

[114] *Cf.* una argumentación más completa sobre este punto en J. L. Tasset, «Hume y la ética (contemporánea)», en *David Hume: perspectivas sobre su obra* [ed. de M. Ardanaz *et al.*], Madrid, Editorial Complutense, 1998.

[115] Ph. Schofield señala muy acertadamente que la inicial admiración hacia Hume expresada por J. Bentham en *A Fragment on Government* se atemperó con el tiempo, hasta el extremo de que unos cincuenta años después el propio Bentham formuló desde el utilitarismo una profunda crítica de la filosofía de Hume (Ph. Schofield, *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2006, pág. 2). Una evaluación sistemática y exhaustiva de la influencia de Hume en Bentham y

en el utilitarismo clásico está todavía hoy por hacer, a pesar de los trabajos del propio Schofield y también de F. Rosen (*cf.* F. Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, Londres y Nueva York, Routledge, 2003).

116 Este mismo argumento aplicado al problema de las relaciones entre la tradición radical y utilitarista y la religión, pero mucho más detallado, en J. L. Tasset, «Hume And Mill On "Utility Of Religion": A Borgean Garden of Forking Paths? », *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* XIV, 2 (2005) [aparecido en 2007].

117 Sobre la influencia del pensamiento de Hume en las colonias inglesas, *cf.* M. G. Spencer, *The reception of David Hume's political thought in eighteenth-century America*, Londres y Ontario, Faculty of Graduate Studies, University of Western Ontario, 2001.

118 1779, y por tanto, de publicación póstuma; *cf. Diálogos sobre la religión natural* (en adelante *Diálogos*).

119 1757. *Cf. Historia natural de la religión*, 2007.

120 En *Disertación*, 2004, y *Escritos*, 2005.

121 Este importante asunto se trata extensamente en *Escritos*, 2005, y en «Una interpretacion impía de la filosofia de la religion de David Hume», en G. López Sastre, 2005.

122 *Diálogos*, pág. 754. Para los textos originales de esta obra véase el texto procedente de una versión corregida de las obras de Hume publicada en 1854. Basada en esta edición decimonónica destaca la de *Hume's dialogues concerning natural religion* [ed. de N. K. Smith], Oxford, Clarendon Press, 1935. Una segunda edición se publicó como *Dialogues concerning natural religion*, Londres y Nueva York, T. Nelson, 1947. N. K. Smith, famoso también por su edición inglesa de obras de Kant, ha publicado asimismo una famosísima obra monográfica sobre el pensamiento de Hume que está en el origen de todas las interpretaciones «naturalistas» de éste: *The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*, Londres, Macmillan and Co., 1941 (reeditada facsimilarmente: Nueva York y Londres, Garland, 1983).

123 *Diálogos*, págs. 757-758.

124 *Ibid.*, pág. 722.

CRONOLOGÍA

1711	David Hume nace en Ninewells, cerca de Edimburgo (Escocia).
1713	Muerte de su padre, que deja a su madre con tres hijos.
1723	Con doce años es admitido en la Universidad de Edimburgo junto con su hermano John.
1725-1726	Abandona la universidad sin graduarse. Sigue formándose en casa.
1734-1737	Estancia en Reims y en La Flèche de Anjou, donde traba relación con el Colegio de Jesuitas en el que estudió Descartes y escribe su primera obra, el *Tratado de la naturaleza humana*.
1737	Vuelve a Londres para preparar la publicación del *Tratado*.
1739	Aparecen los dos primeros volúmenes del *Tratado*. Regresa a Escocia.
1740	Aparece el tercer y último volumen del *Tratado*. Se publica el *Resumen de un libro recientemente publicado titulado «Tratado de la naturaleza humana»*. Al publicarse de forma anónima, se atribuyó erróneamente a Adam Smith, y sólo a partir de 1938 se atribuyó a Hume. Intento de defensa frente a la mala comprensión del *Tratado*, sobre todo de sus fundamentos gnoseológicos; aunque en cierto sentido es también un intento de llamar la atención sobre él.
1741-1742	Publicación de los *Ensayos morales y políticos*. El éxito de estas obras fue muy grande, hasta el punto de que Hume, cuando algún escrito menor suyo no encontraba eco, lo incluía en alguna edición de los *Ensayos*.
1745	Publicación de la *Carta de un caballero a su amigo en Edimburgo.* Es rechazado para la cátedra de ética y filosofía pneumática de la Universidad de Edimburgo por ser un «notorio infiel». Se convierte en tutor del marqués de Annandale, quien resulta ser un enfermo mental.
1746	Secretario del general Saint Clair en una frustrada incursión militar contra la costa francesa, en concreto el puerto de L'Orient.
1747	Acompaña de nuevo a Saint Clair en una embajada militar a las cortes de Viena y Turín.
1748	Se publican los *Ensayos filosóficos sobre el conocimiento humano.* En la segunda edición, en 1751, esta obra pasó a llamarse *Investigación sobre el conocimiento humano.*
1751	La Universidad de Glasgow lo rechaza de nuevo como profesor de

Lógica. Como desagravio, es nombrado bibliotecario de la Facultad de Derecho de Edimburgo, hoy Biblioteca Nacional de Escocia. Aprovecha para trabajar en su *Historia de Inglaterra*. Publica su *Investigación sobre los principios de la moral.* Como el mismo Hume dice en *Mi vida*, la consideró su obra más lograda.

1752 Publicación de los *Discursos políticos*, su obra de mayor éxito.

1757 Publicación de *Cuatro disertaciones*: *Sobre la tragedia (Of Tragedy); Sobre la norma del gusto (Of the Standard of Taste); Disertación sobre las pasiones (Of the Passions)* e *Historia natural de la religión (The Natural History of Religion).* En esta última se incluyen *Sobre el suicidio (Of Suicide)* y *Sobre la inmortalidad del alma (Of the Immortality of the Soul)*, que como consecuencia de las presiones del reverendo William Warburton sólo vieron la luz en 1777 de forma anónima y en 1783 con nombre de autor.

1759 Publicación de *Historia de Inglaterra bajo la Casa de Tudor (History of England under the House of Tudor).*

1761 Publicación de *Historia de Inglaterra, desde la invasión de Julio César hasta el acceso al Trono de Enrique VII (History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Accession of Henry VII).* Sus obras se incluyen en el *Index Librorum Prohibitorum* de la Inquisición.

1763 Acepta ser secretario del conde Hertford en la embajada en París. Se convierte en la «estrella» de los salones parisinos y es elevado al puesto de encargado de negocios de la embajada.

A todos los efectos ejerce durante un tiempo de embajador inglés.

1766 Vuelve a Inglaterra con Rousseau, para quien gestiona una generosa pensión real. Disputa pública con Rousseau, quien creía ser objeto de una conspiración, y ruptura definitiva entre ambos.

1767 Es nombrado subsecretario del Departamento del Norte de la Secretaría de Estado, una especie de ministro del Gobierno para Escocia.

1769 Renuncia a su cargo y se retira a Edimburgo.

1775 Cae enfermo de un mal intestinal, probablemente cáncer.

1776 Escribe una brevísima autobiografía; se despide por escrito de quien había sido su más fiel amiga, la condesa de Bouffleurs, anunciándole su propia y próxima muerte; encarga a su amigo Adam Smith la publicación de algunas obras inéditas; recibe a James Boswell, ante el que hace un famoso alarde de impiedad («si viviera algún tiempo más, lo dedicaría a minar aún más los fundamentos de la religión y la superstición»), y muere.

1777 Publicación de *Mi vida (My Own Life)*, obra sincera, breve y serena.

Un ejemplo raro de relato de los prolegómenos de la propia muerte. Aparecen de forma anónima sus *Ensayos sobre el suicidio y sobre la inmortalidad del alma, precedidos de unas consideraciones del editor destinadas a combatir el veneno contenido en estos escritos (Essays on Suicide and on the Inmortality of the Soul)*, escritos en 1757.

1779 Aparecen publicados póstumamente los *Diálogos sobre la religión natural* (1752).

GLOSARIO

ASOCIACIÓN DE IDEAS *(association of ideas)*
Principio que rige el funcionamiento de la imaginación. Las cualidades en que se basa dicha asociación son: semejanza, continuidad en el tiempo o en el espacio y relación causa-efecto. En la explicación humeana el origen y la naturaleza de las ideas ocupa el mismo papel que la atracción o la gravedad en Newton.

ATEÍSMO *(atheism)*
Término usado —en un sentido mucho más amplio que en la actualidad— para referirse a las posiciones de quienes no creen de un modo convencional en Dios, en la Providencia o en una vida futura. Hume menciona tres tipos de ateos: los que niegan la existencia de Dios; los que niegan la existencia de la Providencia (por ejemplo, los epicúreos), y los que niegan la libertad de la Deidad (entre los que incluye a Aristóteles y a los estoicos).

CAUSALIDAD, O RELACIÓN CAUSA-EFECTO *(causality, or cause-effect relation)*
La relación más fuerte entre dos ideas. Una de las cualidades que hace que la imaginación establezca una asociación entre ideas. Su fortaleza es tal que la imaginación da un paso más allá y, con la ayuda de la COSTUMBRE, acaba considerándola una relación objetiva.

CONOCIMIENTO *(knowledge)*
En sentido literal, «seguridad surgida de la comparación de ideas» (*vid.* también PROBABILIDAD).

COSTUMBRE *(custom)*
Repetición, experiencia repetida; asociación de ideas o hábito de la mente resultante de ella. Por extensión, a veces Hume habla de ella directamente como principio de asociación. Principio de carácter psicológico que está en el origen de la extralimitación en la asociación de ideas. Elemento clave en la deconstrucción de los conceptos metafísicos, principalmente en lo que respecta al concepto de causalidad.

CRITERIO EMPIRISTA DE SIGNIFICADO *(empirical criterion of meaning)*
Según este criterio, el significado de una idea viene dado siempre por la referencia a una impresión que se corresponde con ella; si no hay tal impresión, la idea carece de significado. Es el elemento clave en la crítica humeana y empirista de los conceptos clave

de la metafísica racionalista.

CRITICISMO *(criticism)*
Denominación humeana de lo que en la filosofía posterior llegaría a denominarse «estética», esto es, el arte o práctica de interpretar y enjuiciar las obras de cualquiera de las bellas artes.

DEMOSTRACIÓN *(demonstration)*
Clase de prueba y nivel de ésta, en concreto el que proporciona certidumbre, en contraposición a la PROBABILIDAD.

EMPIRISMO *(empiricism)*
Posición filosófica global atribuible a Hume. Se caracteriza básicamente por el predominio de la experiencia como mecanismo de acceso al conocimiento y por su crítica de la metafísica racionalista, aunque en el caso de Hume se concede un importante papel también a la razón, en la medida en que recupera la importancia del razonamiento probable o inferencial.

ESCEPTICISMO *(scepticism, skepticism)*
Posición filosófica global atribuida tradicionalmente a Hume. Éste propiamente es un crítico del escepticismo en sus vertientes más radicales, como el pirronismo. Hume es un autor crítico del racionalismo y partidario de un claro probabilismo en el ámbito de la ciencia del hombre, pero no es en un sentido preciso irracionalista ni escéptico.

ÉTICA *(ethics)*
Vid. FILOSOFÍA MORAL.

FACULTAD *(faculty)*
En un primer sentido significa cualquier rasgo o capacidad de la mente, esto es, puede denominar en Hume al entendimiento, la razón, la memoria o la imaginación; en un segundo sentido muy crítico, puede designar un término escolástico completamente carente de significado.

FANTASÍA *(fancy)*
Sinónimo en Hume de IMAGINACIÓN. Por una parte se define como la facultad de la mente que construye ficciones, esto es, el sentido propio de fantasía, pero por otro, Hume atribuye a ambas la capacidad de formar, combinar y separar las «imágenes internas» (*vid.* IMAGINACIÓN).

FILOSOFÍA MORAL *(moral philosophy)*
En su sentido genérico, y similar al actual, es sinónimo de ética; en su sentido restringido, que es el usado en alguna ocasión por Hume y que no se ha conservado hoy, en la medida en que para Hume y sus contemporáneos «asuntos morales» son todos los temas que no son objeto de las ciencias naturales, filosofía moral sería otro nombre para esa «ciencia del hombre» de la que Hume habla, la cual abarcaría en general lo que es el estudio de todos los componentes no reducibles de modo directo a un componente puramente físico o biológico, de la naturaleza y acción humanas.

FILOSOFÍA NATURAL *(natural philosophy)*
Lo que hoy entendemos por ciencias naturales, tanto las físicas como las biológicas.

HIPÓTESIS *(hypothesis)*
Tiene un doble sentido para Hume, al igual que para Newton. Un primer sentido legítimo, de intento de elucidación de la realidad necesitado de contrastación empírica, y un segundo sentido ilegítimo, de explicación cerrada de la realidad no contrastada ni contrastable. Este último sentido es el que, para Hume, se da en la teología natural y en la METAFÍSICA que la intenta justificar.

HUMANIDAD *(humanity)*
Benevolencia, una de las virtudes naturales para Hume; inclinación a tratar a los demás con consideración y sobre todo con compasión (*vid.* SIMPATÍA).

IDEAS *(ideas)*
Percepciones más débiles que las impresiones; imágenes de éstas en el pensamiento y en el razonamiento. Hume distingue entre ideas simples y complejas, según sean o no analizables en ideas más simples, e ideas de la memoria y de la imaginación, cuya distinción obedece principalmente a la mayor o menor vivacidad en la presentación ante la mente.

IDEAS ABSTRACTAS *(abstract ideas)*
Mera generalización de ideas particulares a las que damos un nombre genérico y a las que atribuimos —erróneamente— una entidad separada. Hume sigue en este punto casi por completo los pasos de la crítica de Berkeley.

IMAGINACIÓN *(imagination)*
Una de las dos facultades, junto a la memoria, que intervienen en el proceso mental de copia de las ideas. La memoria mantiene el «orden y posición original de sus ideas», mientras que la imaginación «compone y altera las suyas como le place». En la práctica

es complicado distinguirlas; sí puede hacerse, según Hume, a la luz de las ideas que producen, ya que las ideas de la imaginación son «más débiles y oscuras». La imaginación tiene en Hume un carácter bipolar: por una parte, al ser la facultad reguladora de la asociación y, dentro de ella, del conocimiento causal, constituye el origen de nuestro único y precario —aunque suficiente— acceso al mundo; pero por otra, en tanto que FANTASÍA, es origen del error en la relación con ese problemático mundo.

IMPRESIONES *(impressions)*

Percepciones que se presentan ante la mente humana con la mayor fuerza y vivacidad. Hume distingue entre *impresiones de sensación*, que equivalen a lo que habitualmente denominamos impresiones, e *impresiones de reflexión*, que nacen a partir de impresiones e ideas anteriores; en la teoría de Hume, estas últimas son las pasiones. Dentro de las primeras, Hume a su vez distingue entre *impresiones simples*, que no son analizables en impresiones más simples, e *impresiones complejas*, que sí lo son. Esta distinción es extensible a las ideas.

MEMORIA *(memory)*

Facultad básica en la teoría del conocimiento de Hume y en su metafísica. Es una de las bases de nuestro conocimiento del mundo, por cuanto facilita el establecimiento de relaciones entre estadios y episodios inconexos. Es la base del YO.

METAFÍSICA *(metaphysics)*

Hume utiliza el término en sentido positivo para referirse a la crítica fundada de los principios y elementos del conocimiento; a saber, considera que, por ejemplo, todo su estudio de los conceptos de impresiones e ideas, de las ideas abstractas y de la sustancia, forma parte de la metafísica en su sentido positivo. En sentido negativo, Hume utiliza el término «metafísica» para referirse especialmente a la tradición racionalista de pensamiento, al menos en sus representantes menores y más alejados de la calidad filosófica que sin duda Hume reconoce a Descartes y a Malebranche. En este último sentido, «metafísica» designa una filosofía puramente especulativa e infundada, en especial debido a su alejamiento de la experiencia.

NATURALEZA HUMANA, CIENCIA DE LA *(human nature, science of)*

Objetivo final de la reforma filosófica emprendida por Hume. Sentido único del ejercicio filosófico.

PASIONES *(passions)*

En la obra de Hume hay muchas acepciones de este término. Básicamente las pasiones son los móviles de la conducta frente a la razón, que sería el mecanismo subordinado de obtención de los objetivos de las pasiones. Las pasiones y la razón no pueden

enfrentarse, ya que ésta es inerte. Una definición estricta de las pasiones es la de impresiones secundarias o de reflexión, que nacen o bien de impresiones originales o de sensaciones previas o bien de ideas; pueden nacer también de ciertos instintos naturales. Para referirse a las pasiones, Hume usa de forma casi indistinta los términos *passion, emotion* y *affection*.

PERCEPCIÓN *(perception)*
Nombre general de todos los contenidos mentales, esto es, de las impresiones e ideas.

PROBABILIDAD *(probability)*
Grado de seguridad o evidencia, esto es, «evidencia todavía acompañada por la incertidumbre».

RACIONALISMO *(rationalism)*
Hume manifiesta una clara influencia de Descartes (reducción a elementos simples de la teoría del conocimiento), de Malebranche (concepto de voluntad) e incluso de Spinoza *(conatus)*, pero se aleja claramente de cualquier predominio de la razón al hallarse al final de la Ilustración. Peter Gay ha venido a decir sobre este punto que al final de la Ilustración Hume volvió a la razón sobre sí misma para acabar destronándola de su lugar privilegiado en la filosofía.

RAZÓN *(reason)*
En la filosofía de Hume hay hasta siete conceptos diferentes de razón. En síntesis, es una facultad que se resuelve en sus dos operaciones básicas: el razonamiento demostrativo (acerca de relaciones de ideas) o analítico, y el razonamiento probable o inferencial (acerca de cuestiones de hecho).

RELACIÓN *(relation)*
Para Hume, el conocimiento no se refiere a objetos sino a relaciones, que pueden ser de dos tipos y generar dos tipos de conocimiento, a saber: relaciones entre ideas (conocimiento demostrativo) y relaciones entre hechos (conocimiento probable). Las relaciones son propiamente los objetos del conocimiento.

RELIGIÓN NATURAL *(natural religion)*
Ciencia que emplea la razón o cualquier capacidad natural del hombre para descubrir la naturaleza de la divinidad o divinidades y los deberes religiosos o morales correlacionados con este descubrimiento. Por extensión, discusión racional sobre la religión.

SIMPATÍA *(sympathy)*
Rasgo de la mente humana por el que somos capaces de participar de los sentimientos de otros, principalmente de su placer y de su dolor.

SUSTANCIA *(sustance)*
Supuesto ficticio requerido por la metafísica tradicional de carácter racionalista para pensar los objetos reales. En Hume se diluye en los fenómenos a los que supuestamente soporta.

VOLUNTAD *(will)*
Instancia de carácter pasional que se pone en marcha cuando el sujeto percibe que mediante sus actos puede alcanzar un placer o evitar un dolor. Al igual que en el caso del YO, la voluntad no existe sino en sus operaciones y, por tanto, es eliminada por Hume en un primer momento como instancia metafísica para después ser recuperada como instancia pasional.

YO *(self)*
Es aplicable a este concepto lo que Hume sostiene tanto sobre la sustancia como sobre la voluntad. Por un lado, no se precisa una sustancia elemental para pensar las propiedades fenoménicas del individuo humano y, por otro, se lo diluye en sus operaciones, principalmente en las pasionales. En Hume es sometido a un doble proceso de disolución racional y recuperación pasional.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

The Clarendon Edition of the Works of David Hume, Oxford-Nueva York, Clarendon Press, Oxford University Press, desde 1998. Los títulos publicados hasta la fecha son:

– *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* [ed. de T. L. Beauchamp], 1998.
– *An Enquiry Concerning Human Understanding* [ed. de T. L. Beauchamp], 2006.
– *A Treatise of Human Nature* [ed. de D. F. Norton y M. J. Norton], 2007.
– *A Dissertation on the Passions. The Natural History of Religion* [ed. de Tom L. Beauchamp], 2007.

The Philosophical Works of David Hume, 4 vols. [ed. de T. H. Green y T. H. Grose], Aalen (Darmstadt), Scientia Verlag, 1964.

TRADUCCIONES

David Hume, escritos epistolares [ed. de C. Mellizo], Madrid, Nóesis, 1998.
Del amor y el matrimonio y otros ensayos morales [ed. de C. Mellizo], Madrid, Alianza, 2006.
Diálogos sobre la religión natural [ed. de C. Mellizo], Madrid, Alianza, 1999.
Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales [introducción, traducción y notas de J. L. Tasset], Barcelona, Anthropos, 1990. (2.ª ed., bilingüe, 2004.)
Ensayos económicos: Los orígenes del capitalismo moderno [ed. de J. Ugarte Pérez], Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
Ensayos morales y literarios [ed. de E. Trincado Aznar], Madrid, Tecnos, 2008.
Ensayos políticos [traducción e introducción de E. Tierno Galván], Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982. (1.ª ed., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1955.)
Escritos impíos y antirreligiosos [ed. de J. L. Tasset], Tres Cantos (Madrid), Akal, 2005.
Historia natural de la religión [trad. de C. Mellizo], Madrid, Tecnos, 2007.
Investigación sobre el conocimiento humano [prólogo, traducción y notas de J. de Salas Ortueta], Madrid, Alianza, 2001.
Investigación sobre los principios de la moral [prólogo, traducción y notas de C.

Mellizo], Madrid, Alianza, 1993.
Resumen del «Tratado de la naturaleza humana» / Abstract of a Treatise of Human Nature [ed. bilingüe de J. L. Tasset], Barcelona, Literatura y Ciencia / Montesinos, 1999.
Sobre el suicidio y otros ensayos [ed. de C. Mellizo], Madrid, Alianza, 1995.
Tratado de la naturaleza humana, 2 vols. [traducción, introducción y notas de F. Duque], Madrid, Editora Nacional, 1977; 3 vols., Barcelona, Orbis, 1985; 1 vol., Madrid, Tecnos, 1988, 2002.
Tratado de la naturaleza humana. Ensayo para introducir el método del razonamiento experimental en los asuntos morales, 3 vols. [trad. de V. Viqueira], Madrid, Calpe, 1923. (Reeditada en diversos formatos en 1977, 1986 y 2004.)

OBRAS SOBRE HUME

ARDANAZ, M., G. LÓPEZ SASTRE, F. MARTÍN, Y. RUANO, J. DE SALAS ORTUETA, *David Hume: perspectivas sobre su obra*, Madrid, Editorial Complutense, 1998. [Contiene trabajos de los mejores especialistas sobre Hume en lengua española.]
AYER, A. J., *Hume* [trad. de J. C. Armero], Madrid, Alianza, 1988.
COSTA, M., *El empirismo coherente de Hume*, Buenos Aires, Trama Editorial/Prometeo Libros, 2003.
GARCÍA ROCA, J., *Positivismo e Ilustración: la filosofía de David Hume*, Valencia, Universidad de Valencia, 1981.
GARCÍA-BORRÓN, J. C., *Empirismo e ilustración inglesa: de Hobbes a Hume* [prólogo de C. París], Madrid, Cincel, 1985.
KLIBANSKY, R., E. C. MOSSNER, *New letters of David Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
LÓPEZ SASTRE, G. (ED.), *David Hume: nuevas perspectivas sobre su obra*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, Servicio de Publicaciones, 2005. [Contiene trabajos de los mejores especialistas sobre Hume en lengua española, así como de algunos especialistas internacionales.]
MELLIZO, C., *En torno a David Hume (Tres estudios de aproximación)*, Zamora, Monte Casino, 1978.
MOSSNER, E. C., *The life of David Hume*, Oxford, Clarendon, 2001.
NOXON, J., *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid, Revista de Occidente, 1974 (reedición, Madrid, Alianza, 1988).
RÁBADE ROMEO, S., *Hume y el fenomenismo moderno*, Madrid, Gredos, 1975.
RAWLS, J., *Lecciones sobre historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós, 2001.
ROMERALES, E., *Del empirismo soberano al parlamento de las ideas. El pensamiento británico hasta la ilustración*, Madrid, Akal, 1997.
SALAS ORTUETA, J. DE, *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y en Hume*, Granada, Universidad de Granada, 1977.

STROUD, B., *Hume*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
TASSET, J. L., «El empirismo. Una introducción a sus posiciones esenciales», en *Historia universal del pensamiento filosófico* [ed. de A. Segura], Madrid, Síntesis, 2007, págs. 615-664.
____ , *La ética y las pasiones. Un estudio de la filosofía moral y política de David Hume*, A Coruña, Universidade da Coruña, 1999.

MI VIDA

Traducción y notas de
CARLOS MELLIZO

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente traducción, inédita, se basa en *My Own Life*, incluida en *The Letters of David Hume* [ed. de J. Y. T. Greig], Oxford, Clarendon Press, 1932 (2.ª ed., 1969), vol. II.

Es difícil para un hombre hablar mucho de sí mismo sin vanidad. Por lo tanto, seré breve. Puede que se piense que es ya un ejemplo de vanidad el hecho de que yo pretenda hablar en absoluto de mi vida. Pero esta narración apenas si contendrá algo más que la historia de mis escritos, pues, ciertamente, mi vida entera ha estado dedicada a empresas y ocupaciones literarias; y la suerte que corrieron la mayoría de mis escritos no fue tal que pudiera convertirse en objeto de vanidad.

Nací en Edimburgo el 26 de abril de 1711, *old style*.[1] Vine de buena familia, tanto por parte de padre como de madre. Mi familia paterna es descendiente del conde de Home, o Hume, y mis antepasados habían sido propietarios durante varias generaciones de la hacienda que ahora posee mi hermano. Mi madre era hija de Sir David Falconer, presidente del College of Justice; el título de Lord Halkerton recayó por sucesión en su hermano.

Mi familia, sin embargo, no era rica. Y siendo yo hermano menor, mi patrimonio, de acuerdo con las modas de mi país, fue naturalmente muy escaso. Mi padre, que pasó por ser un hombre de talento, murió cuando yo era niño, dejándome, con un hermano mayor y una hermana, bajo el cuidado de nuestra madre, mujer de un mérito singular, la cual, aunque joven y hermosa, se dedicó enteramente a la crianza y educación de sus hijos. Pasé con éxito el período ordinario de enseñanza, y desde muy temprano se apoderó de mí una pasión por la literatura que ha sido la pasión dominante de mi vida y la gran fuente de mis satisfacciones. Mi disposición estudiosa, mi sobriedad y mi aplicación hicieron pensar a mi familia que el Derecho era la profesión adecuada para mí, pero yo descubrí tener una aversión insuperable por todo, excepto por las faenas de la filosofía y el conocimiento en general; y mientras ellos imaginaban que estaba dedicándome a estudiar detenidamente a Voet y Vinius, los autores que yo devoraba en secreto eran Cicerón y Virgilio.

Sin embargo, al ser mi muy escasa fortuna inadecuada para este plan de vida, y al verse mi salud algo dañada como consecuencia de mi ardiente aplicación, fui tentado o, mejor dicho, forzado a hacer un muy débil ensayo por entrar en escenario de vida más activo. En 1734 fui a Bristol con algunas recomendaciones para una serie de distinguidos comerciantes. Pero al cabo de unos pocos meses descubrí que aquel escenario no me iba en absoluto. Marché a Francia con la idea de continuar mis estudios en un retiro campestre, y allí puse por obra ese plan de vida que desde entonces he seguido regularmente y con éxito. Decidí hacer que una muy estricta frugalidad supliera mi falta de fortuna, mantener mi independencia incólume, y despreciar toda otra cosa que no fuera el desarrollo de mis talentos en literatura.

Durante mi retiro en Francia, primero en Reims pero principalmente en La Flèche, en Anjou, compuse mi *Tratado de la naturaleza humana.* Después de pasar tres años muy agradablemente en ese país, vine a Londres en 1737. A fines de 1738 publiqué mi *Tratado*, e inmediatamente después me fui con mi madre y mi hermano, que vivía en su casa de campo y se dedicaba muy juiciosa y exitosamente al aumento de su fortuna.

Jamás intento literario fue más desafortunado que mi *Tratado de la naturaleza humana.* Murió nada más salir de la imprenta, sin alcanzar siquiera la distinción de

suscitar murmullos de desaprobación entre los fanáticos. Pero siendo yo naturalmente de temperamento alegre y optimista, pronto me recuperé del golpe y proseguí con gran ardor mis estudios en el campo. En 1742 imprimí en Edimburgo la primera parte de mis *Ensayos*. La obra fue recibida favorablemente, y pronto me hizo olvidar por completo mi anterior decepción. Continué en el campo con mi madre y con mi hermano, y en esa época recuperé el conocimiento de la lengua griega, que había descuidado mucho en mi primera juventud.

En 1745 recibí una carta del marqués de Annandale, invitándome a ir a vivir con él en Inglaterra. Supe también que los amigos y la familia de aquel joven noble estaban deseosos de ponerlo bajo mi cuidado y dirección, pues el estado de su mente y de su salud lo requería. Viví con él doce meses. Mis cargos durante ese tiempo supusieron un aumento considerable de mi pequeña fortuna. Recibí después una invitación del general St. Clair para entrar a su servicio como secretario en una expedición suya que al principio estuvo planeada contra Canadá, pero que luego terminó en una incursión a la costa de Francia. Al año siguiente, es decir, en 1747, recibí una invitación del general para servirle en la misma capacidad en su embajada a las cortes de Viena y Turín. Vestí entonces el uniforme de oficial y fui presentado en esas cortes como ayuda de campo del general, junto con Sir Harry Erskine y el capitán Grant, hoy general Grant. Estos dos años fueron casi las dos únicas interrupciones que mis estudios han tenido en el curso de mi vida. Los pasé agradablemente y en buena compañía; y mis cargos, junto con mi frugalidad, hicieron que llegara a poseer una fortuna que yo llamaba independiente, aunque mis amigos tendían a sonreírse cuando lo decía así. En suma, era ahora dueño de casi mil libras.

Siempre había albergado la opinión de que mi falta de éxito al publicar mi *Tratado de la naturaleza humana* había procedido más del cómo que del qué, y que yo había sido culpable de una indiscreción muy común yendo con el libro a la imprenta demasiado pronto. Por consiguiente, refundí la primera parte de esa obra en mi *Investigación sobre el entendimiento humano*, que se publicó cuando yo estaba en Turín. Pero esta pieza tuvo al principio poco más éxito que el *Tratado de la naturaleza humana*. A mi regreso de Italia, padecí la mortificación de encontrarme a toda Inglaterra agitada a cuenta del *Free Enquiry* del Dr. Middleton, mientras que mi trabajo había sido enteramente pasado por alto y desatendido. Una nueva edición de mis *Ensayos morales y políticos*, que se había publicado en Londres, tampoco encontró recepción mucho mejor.

Tal es la fuerza del temperamento natural, que estos desengaños hicieron poca o ninguna impresión en mí. En 1749 me fui a la casa de campo de mi hermano y viví con él dos años, pues ya mi madre estaba muerta. Allí compuse la segunda parte de mis *Ensayos*, que titulé *Discursos políticos*, y también mi *Investigación sobre los principios de la moral*, que es otra parte de mi *Tratado* refundida de nuevo. Entre tanto, mi librero, A. Millar, me informó que mis publicaciones anteriores (todas ellas, excepto el desafortunado *Tratado*) empezaban a ser tema de conversación; que su venta iba aumentando gradualmente y que se pedían nuevas ediciones. Refutaciones provenientes de reverendos y obispos aparecieron dos o tres en un año; y descubrí, a juzgar por las

insolencias del Dr. Warburton, que los libros empezaban a ser estimados entre gente respetable. Sin embargo, había tomado la resolución, que mantuve inflexiblemente, de no replicar nunca a nadie; y como no soy de temperamento muy irascible, he logrado fácilmente mantenerme al margen de toda disputa literaria. Estos síntomas de ir adquiriendo una fama creciente me dieron ánimo, pues siempre estuve más dispuesto a ver el lado favorable de las cosas, que el desfavorable: una manera de ser que reporta más felicidad que el haber nacido con una renta heredada de diez mil libras anuales.

En 1751 me mudé del campo a la ciudad, el verdadero escenario para un hombre de letras. En 1752 se publicaron en Edimburgo, donde yo entonces vivía, mis *Discursos políticos*, la única de mis obras que alcanzó el éxito desde su primera publicación. Fue bien recibida fuera y dentro de mi país. En ese mismo año se publicó en Londres mi *Investigación sobre los principios de la moral*, que en mi opinión (aunque yo no debería juzgar sobre este asunto) es incomparablemente el mejor de todos mis escritos históricos, filosóficos o literarios. Vino al mundo sin ser notado ni observado.

En 1752 la Facultad de Abogados me escogió como bibliotecario suyo, cargo por el que apenas recibí emolumento alguno, pero que puso bajo mi dirección una vasta biblioteca. Entonces me formé el plan de escribir la historia de Inglaterra; pero asustado ante la idea de componer una narración continua que cubriese un período de 1700 años, comencé con el acceso al trono de la casa Estuardo, una época en la que pensé que las tergiversaciones partidistas habían empezado por lo general a tener lugar. Reconozco que fui demasiado entusiasta en mis esperanzas acerca del éxito de esta obra. Pensaba que yo era el único historiador que había prescindido por completo del poder, los intereses y la autoridad presentes, así como del clamor de los prejuicios populares; y como el asunto estaba al alcance de cualquier inteligencia, confiaba en recibir proporcional aplauso. Pero amargo fue mi desengaño: fui asaltado por un grito de desaprobación, de reproche y aun de aborrecimiento. El inglés, el escocés, el irlandés, el Whig y el Tory, el eclesiástico y el disidente, el librepensador y el religioso, el patriota y el cortesano —todos se unieron en su rabia contra el hombre que se había aventurado a verter una generosa lágrima por el destino de Carlos I y el conde de Strafford—. Y cuando se extinguieron las primeras ebulliciones de su furia, lo cual fue todavía más mortificante, el libro pareció hundirse en el olvido. Mr. Millar me dijo que en doce meses había vendido solamente cinco ejemplares de la obra. Apenas si oí de algún hombre en los tres reinos, importante por su rango o por su prestigio en el mundo de las letras, que hubiera podido soportar el libro. Las únicas dos excepciones fueron el Dr. Herring, primado de Inglaterra, y el Dr. Stone, primado de Irlanda —dos extrañas excepciones—. Estos dignos prelados me enviaron mensajes por separado, urgiéndome a que no me desanimara.

Pero yo estaba, lo confieso, desanimado. Y si no hubiera estallado entonces la guerra entre Francia e Inglaterra, sin duda me habría retirado a alguna ciudad provinciana de aquel reino, me habría cambiado de nombre y jamás habría regresado a mi país natal. Pero como este plan no era ahora practicable, y el volumen siguiente estaba ya bastante avanzado, resolví cobrar ánimos y perseverar.

En este intervalo publiqué en Londres mi *Historia natural de la religión*, junto con

otras piezas menores. Su entrada en el ámbito público fue bastante oscura, con la única excepción de que el Dr. Hurd escribió contra el libro un panfleto marcado por toda la intolerante petulancia, arrogancia y grosería que distinguen a la escuela warburtoniana. Este panfleto me dio algún consuelo y sirvió para compensar la indiferencia con que, por lo demás, fue recibido mi trabajo.

En 1756, dos años después del fracaso del primer volumen, se publicó el segundo volumen de mi *Historia* [*de Inglaterra*], cubriendo el período que va de la muerte de Carlos I hasta la Revolución. Este trabajo pareció disgustar menos a los Whigs y fue mejor recibido. No sólo se mantuvo en pie por sí mismo, sino que también ayudó a levantarse a su desafortunado hermano.

Pero aunque yo había aprendido por experiencia que el partido Whig tenía el poder de otorgar todos los puestos, tanto en el Estado como en el mundo de las letras, me vi tan poco inclinado a ceder a su insensato griterío, que en las más de cien alteraciones que ulteriores estudios, lecturas o reflexiones me obligaron a introducir en los reinados de los dos primeros Estuardos, los cambios que hice fueron siempre, invariablemente, a favor del partido Tory. Es ridículo considerar la constitución inglesa anterior a ese período como un plan regular de libertad.

En 1759 publiqué mi *Historia de la casa Tudor*. El griterío contra esta obra fue casi igual que el que se había levantado contra la historia de los dos primeros Estuardos. El reino de Isabel resultó particularmente odioso. Pero ya estaba yo inmunizado contra las reacciones de la estupidez pública, y continué muy pacífica y agradablemente en mi retiro de Edimburgo, terminando allí en dos volúmenes la parte más temprana de la historia inglesa, que di al público en 1761, con un tolerable, y nada más que tolerable, éxito.

Mas a pesar de esta variedad de vientos y estaciones a los que habían estado expuestos mis escritos, habían continuado haciendo tales progresos, que el dinero por la venta de ejemplares que me dieron los libreros excedió con mucho cualquier otra cantidad conocida hasta entonces en Inglaterra. Llegué a convertirme, no sólo en un hombre económicamente independiente, sino en opulento. Me retiré a mi país natal de Escocia, resuelto a no poner jamás el pie en ningún otro sitio, y conservando la satisfacción de no haber presentado nunca una solicitud a un hombre importante, o ni siquiera de haber dado señales de desear la amistad de ninguno de ellos. Como para entonces ya había cumplido los cincuenta, pensaba pasar el resto de mi vida de esta manera filosófica, cuando, en 1763, recibí una invitación del conde de Hertford, a quien yo no conocía en absoluto, para que lo acompañase en su embajada a París, con el inmediato prospecto de ser nombrado secretario de Embajada y de desempeñar las funciones del cargo mientras me llegase el nombramiento. A pesar de lo atractivo de esta oferta, al principio la rechacé por dos razones: porque estaba poco dispuesto a relacionarme con los grandes, y porque temía que los refinamientos y el contacto con la sociedad disoluta de París resultarían desagradables para una persona de mi edad y disposición. Pero al insistir su señoría en la invitación, acepté. Tengo muchos motivos, tanto de placer como de interés, para considerarme afortunado por mi relación con aquel

noble, así como, posteriormente, con su hermano, el general Conway.

Quienes no hayan visto los extraños efectos de las modas no podrán nunca imaginar el recibimiento con que me encontré en París, compuesto de hombres y mujeres de todo rango y posición social. Cuanto más me apartaba de sus excesivas cortesías, más abrumado me veía de ellas. Hay, sin embargo, una verdadera satisfacción en el hecho de vivir en París, debida al gran número de personas con sensibilidad, conocimiento y buena educación, que abundan en esa ciudad más que en ningún otro lugar del universo. Una vez tuve el pensamiento de instalarme allí de por vida.

Fui nombrado secretario de Embajada; y en el verano de 1765 Lord Hertford me dejó, al haber sido nombrado Lord Lieutenant de Irlanda. Fui *chargé d'affaires* hasta la llegada del duque de Richmond, a finales de año. A principios de 1766 dejé París, y al verano siguiente me fui a Edimburgo con la misma idea que antes había tenido, de enterrarme en un retiro filosófico. Volví a aquel lugar, no más rico, pero sí con mucho más dinero y con ingresos mucho mayores —por mediación de mi amistad con Lord Hertford— que cuando lo había dejado. Y estaba deseoso de ver lo que la abundancia podía producir, pues ya había experimentado antes lo que era meramente subsistir. Pero en 1767 recibí de Mr. Conway una invitación para ser subsecretario. Tanto el carácter de la persona como mis relaciones con Lord Hertford me impidieron rehusar. Regresé a Edimburgo en 1769, muy opulento (pues poseía unos ingresos de mil libras anuales), con buena salud y, aunque algo abatido por los años, con la esperanza de disfrutar por mucho tiempo de mi situación desahogada, y de ver aumentar mi fama.

En la primavera de 1775 fui afectado por una enfermedad en los intestinos que al principio no me produjo alarma, pero que, según entiendo, se ha convertido en mortal e incurable. Ahora cuento con que la disolución será rápida. He sufrido muy poco dolor como consecuencia de mi enfermedad; y lo que es más curioso, en ningún momento he sufrido depresión de ánimo, a pesar de la gran decaída que ha experimentado mi persona. Hasta tal punto es ello así, que si fuera a nombrar un período de mi vida por el que escogiera pasar de nuevo, puede que estuviera tentado a mencionar este último período. Poseo el mismo entusiasmo de siempre en el estudio, y la misma alegría en sociedad. Considero, además, que un hombre de sesenta y cinco años, muriendo, se limita a cortar unos pocos años de molestias; y aunque veo muchos síntomas de que mi reputación literaria está por fin expandiéndose con mayor lustre que nunca, siempre supe que tendría pocos años para disfrutarla. Es difícil estar más desprendido de la vida de lo que yo lo estoy en el presente.

Para concluir históricamente con mi propio carácter: soy, o mejor, he sido (pues ése es el estilo que debo ahora emplear al hablar de mí mismo, estilo que me anima más a expresar mis sentimientos), he sido —decía— un hombre de disposición benigna, dueño de su temperamento, de personalidad abierta, sociable y alegre, capaz de encariñarse, poco susceptible de enemistad, y de una gran moderación en todas mis pasiones. Y ni siquiera mi amor a la fama literaria, mi pasión dominante, llegó jamás a amargarme el carácter, a pesar de mis frecuentes desengaños. Mi compañía no le resultó inaceptable ni al joven y despreocupado, ni al estudioso y literato. Y como encontré una particular

satisfacción estando en compañía de mujeres recatadas y prudentes, no tengo razón para estar descontento con la acogida que me dispensaron. En una palabra, aunque la mayoría de los hombres de cierta eminencia han encontrado motivos para quejarse de calumnia, yo jamás fui herido, ni siquiera atacado, por sus funestos colmillos; y aunque abiertamente me expuse al furor de facciones tanto religiosas como civiles, éstas parecieron quedar desarmadas, en mi provecho, de su furia habitual. Mis amigos jamás tuvieron ocasión de vindicar alguna circunstancia de mi carácter y conducta. No es que los fanáticos, como bien podemos suponer, no se hubieran alegrado de poder inventar y propagar alguna historia para hacerme daño; pero jamás lograron encontrar ninguna que pensaran pudiera tener aspecto de probable. No puedo decir que no haya vanidad en hacer esta oración funeral de mí mismo, pero espero que no esté fuera de lugar; y es éste un asunto de hecho que puede ser fácilmente probado y comprobado.

18 de abril de 1766

---

[1] Manera de registrar fechas según el Calendario Juliano, usada en Gran Bretaña hasta el 2 de septiembre de 1752, y en Rusia hasta 1917.

CARTA DE UN CABALLERO A SU AMIGO EN EDIMBURGO

Traducción y notas de

CARLOS MELLIZO

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente traducción, inédita, se basa en *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh: Containing some Observations on A Specimen of the Principles concerning Religion and Morality said to be maintain'ed in a Book lately pulish'd, intituled, A Treatise of Human Nature, &c.* [ed. de E. C. Mossner y J. V. Price], Edimburgo, Edinburgh University Press, 1967. Se han introducido alteraciones menores de carácter tipográfico y de puntuación. Las numeraciones entre paréntesis en el *Espécimen* se refieren a las páginas del *Tratado de la naturaleza humana* de donde las citas están tomadas: edición de J. Noon para los volúmenes I y II (1739) y edición de T. Longman para el volumen III (1740).

Señor:

He leído el *Espécimen* de los principios concernientes a la religión y a la moral que se dice son mantenidos en un libro publicado últimamente, titulado *Tratado de la naturaleza humana: Intento de introducir el método experimental de razonamiento en los asuntos morales.* También he leído el *Sumario de Cargos*. Me dice usted que esas acusaciones han sido afanosamente esparcidas por doquier, y que alguien las puso en sus manos hace unos días.

Yo estaba persuadido de que el griterío contra un autor acusándolo de *escepticismo, ateísmo*, etc., había sido utilizado con tanta frecuencia por los hombres peores contra los mejores, que en la actualidad había ya perdido toda su influencia; y nunca se me hubiera ocurrido hacer observación alguna sobre estos *fragmentos mutilados*, si Vd. no me lo hubiese ordenado como pieza de justicia básica para el autor, y para sacar de su equivocación a muchas gentes de buena fe, sobre las que tan enormes acusaciones parecen haber hecho profunda impresión. Insertaré el texto acusatorio completo, y luego entraré regularmente en lo que se llama el *Sumario de Cargos*, pues supongo que éste contiene la sustancia del todo. Iré citando del *Espécimen* conforme vaya procediendo.

ESPÉCIMEN DE LOS PRINCIPIOS ACERCA DE LA RELIGIÓN Y LA MORAL, ETC.

El autor pone en su página titular (vol. I, impreso por J. Noon, 1739) un pasaje de Tácito que dice así: «Rara felicidad de los tiempos en que se le permite a uno pensar como quiere y hablar como piensa».[1]

Expresa su deferencia hacia el público con estas palabras (Advertencia, pág. 2):

«La aprobación del público la considero como la mayor recompensa a mis trabajos. Y estoy decidido a considerar su juicio, cualquiera que éste sea, como mi mejor enseñanza».

Nos da una visión condensada de su filosofía desde la pág. 458 hasta la 470. — «Estoy confundido con esta soledad en la que me encuentro con mi filosofía. Me he expuesto a la enemistad de todos los metafísicos, lógicos, e incluso teólogos. — He declarado mi desaprobación de sus sistemas. — Cuando me miro dentro de mí mismo, no encuentro nada más que duda e ignorancia. Todo el mundo conspira para oponérseme y contradecirme; y tal es mi debilidad, que siento que todas mis opiniones se descomponen y derrumban cuando les falta la aprobación de otros. (460) — ¿Puedo estar seguro de que, dejando todas las opiniones establecidas, estoy siguiendo la Verdad? ¿Y conforme a qué criterio podré distinguirla, incluso si la Fortuna me guía por fin hasta su rastro? Tras el más exacto y preciso de mis razonamientos, no puedo encontrar razón de por qué debería darle mi asentimiento; y lo único que siento es una fuerte propensión a considerar los objetos enérgicamente en la apariencia bajo la que se me ofrecen. (461) — La memoria, los sentidos, y el entendimiento están todos ellos fundados en la imaginación. — No es de extrañar que un principio tan inconstante y falaz nos lleve a errores cuando es implícitamente seguido (como debe ser el caso) en todas sus

variaciones. (464) — Ya he mostrado que el entendimiento, cuando actúa en solitario y conforme a sus principios más generales, se destruye enteramente a sí mismo y no deja en pie el menor grado de evidencia en ninguna proposición, ya sea en filosofía o en la vida ordinaria. (465-466) — No nos queda más opción que elegir entre una falsa razón, o ninguna razón en absoluto. (467) — ¿Dónde estoy o qué soy? ¿De qué causas derivo mi existencia y a qué condición he de retornar? ¿El favor de quién debo solicitar y la ira de quién debo temer? ¿Qué seres me rodean? ¿Sobre quién tengo alguna influencia, y quién tiene alguna influencia sobre mí? Estoy confundido con todas estas cuestiones, y empiezo a pensar que me encuentro en la peor condición imaginable, rodeado de la más densa oscuridad y totalmente desprovisto del uso de todo miembro y facultad. (468) — Si debo ser un loco, como ciertamente lo son todos los que razonan o creen en alguna cosa, que mis locuras sean al menos naturales y agradables. (469) — En todos los incidentes de la vida deberíamos preservar nuestro escepticismo; si creemos que el fuego calienta, o que el agua refresca, ello es sólo porque nos cuesta demasiado trabajo pensar de otra manera. Y si somos filósofos, ello debería ser basándonos exclusivamente en principios escépticos. (470) — No puedo impedir tener curiosidad por familiarizarme con los principios del bien y del mal morales, etcétera. Estoy preocupado por la condición del mundo docto y erudito, el cual yace bajo tan deplorable ignorancia acerca de todos estos particulares. Siento que crece en mí la ambición de contribuir a la instrucción de la humanidad y de adquirir un nombre como resultado de mis invenciones y descubrimientos. — Si intentara anular estos sentimientos, tengo la sensación de que saldría perdiendo en lo que se refiere a conseguir placer; y éste es el origen de mi filosofía.»

Siguiendo esta exposición resumida, nos dice en la página 123: «Fijemos la atención fuera de nosotros tanto como nos sea posible. — En realidad nunca avanzamos un paso más allá de nosotros mismos, ni podemos concebir ninguna clase de existencia, excepto las percepciones que han aparecido en ese estrecho ámbito: éste es el universo de la imaginación, y no tenemos otra idea además de lo que es allí producido». — De acuerdo con esto, «una opinión o creencia puede ser definida con la máxima exactitud diciendo que es (172) *una idea vivaz asociada con una impresión presente*; (321) y es propiamente un acto de la parte sensitiva, más que de la parte cognitiva de nuestras naturalezas». (363) Y «la *creencia*, en general, no consiste en otra cosa sino en la vivacidad de una idea. (122) A su vez, la idea de *existencia* es exactamente lo mismo que la idea de lo que concebimos como existente. — Cualquier idea que nos complazcamos en formarnos es la idea de un ser; y la idea de un ser es cualquier idea que nos complazcamos en formarnos. Y en lo que se refiere a la noción de *existencia exterior*, tomada como algo específicamente diferente de nuestras percepciones, ya hemos mostrado que es un absurdo. (330) — Y lo que llamamos *mente* no es otra cosa que un montón o colección de percepciones diferentes, unidas por ciertas relaciones (361) que se supone, si bien falsamente, que están dotadas de una perfecta simplicidad». (370) — Y «la única existencia de la que estamos ciertos es la de las percepciones. (438) — Cuando entro de manera muy íntima en lo que llamo *mi propio yo*, siempre me

tropiezo con ésta o aquella percepción particular. Jamás, en ningún momento, puedo sorprenderme a *mí mismo* sin una percepción, y nunca puedo observar ninguna cosa excepto la percepción misma. (439) — Si alguien piensa que tiene una noción diferente de sí mismo, debo confesar que yo no puedo razonar con él. — Del resto del género humano puedo aventurarme a afirmar que cada individuo no es más que un hato de percepciones sucediéndose las unas a las otras con una rapidez inconcebible, y en un perpetuo flujo y movimiento».

Y por si el lector olvidara aplicar todo esto a la Mente Suprema y a la existencia de una Primera Causa, el libro contiene una larga disquisición acerca de las *causas* y los *efectos*, que, en suma, viene a decir esto: (321) que todos nuestros razonamientos acerca de las causas y los efectos (138) no se derivan de otra cosa que de la costumbre; que «si alguien pretendiera definir una causa diciendo que es algo que produce otra cosa, es evidente que no estaría diciendo nada, pues ¿qué quiere significarse con la palabra *producción*?» (298) — Que «podemos definir una causa diciendo que es *un objeto precedente y contiguo a otro, y donde todos los objetos que se asemejan al primero son puestos en relaciones semejantes de precedencia y contigüidad respecto a los objetos que se asemejan al segundo*»; o que *«una causa es un objeto precedente y contiguo a otro, y tan unido a él que la idea de uno hace que la mente se forme también la idea del otro, y que la impresión de uno hace que se forme una idea más vivaz del otro».*

De estas claras y simples definiciones el autor infiere que «todas las causas son de la misma clase» y que «no hay fundamento para establecer una distinción entre causas eficientes y causas sine qua non; o entre causas eficientes y causas formales, materiales, ejemplares y finales». (300-301) — Y que «sólo hay una clase de necesidad, y la distinción que a menudo hacemos entre el poder y el ejercicio de éste carece igualmente de fundamento». Y que «la necesidad de que haya una causa para cada ser que existe no está fundada en argumentos, ni demostrativos ni intuitivos». Y, finalmente, que «cualquier cosa puede producir cualquier otra cosa. Creación, aniquilación, movimiento, razón, volición: todas estas cosas pueden surgir las unas de las otras, o de cualquier otro objeto que podamos imaginar». El autor repite a menudo esa fórmula mágica —págs. 430, 434—. Y de nuevo nos dice (284) «que cuando hablamos de cualquier ser, ya sea de naturaleza superior o inferior, como de algo dotado de un poder o fuerza proporcionados a un efecto, en realidad no lo hacemos con un significado claro, y sólo estamos haciendo uso de palabras comunes, sin ideas determinadas y distintas». (294) — Y que «si no tenemos realmente idea de poder o eficacia en ningún objeto, o de una conexión real entre causas y efectos, servirá de poco probar que una eficacia es necesaria en todas las operaciones. No entendemos lo que queremos decir cuando hablamos así. De manera ignorante confundimos ideas que están distintamente separadas las unas de las otras». Nuevamente afirma (291) que «la eficacia o energía de las causas no reside ni en las causas mismas, ni en la Deidad, ni en la concurrencia de estos dos principios sino que pertenece enteramente al alma *(o hato de percepciones)*, la cual considera la unión de dos o más objetos en todos los casos pasados: es ahí donde reside el verdadero poder de las causas, junto con su conexión y necesidad. En conclusión, lo que podemos

observar es una conjunción o relación de causa y efecto entre diferentes percepciones, pero nunca la observamos entre percepciones y objetos». «Es imposible, por tanto, que de la existencia o de alguna de las cualidades de la primera [causa], podamos jamás formarnos conclusión alguna respecto a la existencia del segundo [efecto], o incluso satisfacer nuestra razón en este particular con respecto a la existencia de un Ser Supremo. Es bien sabido que el principio que dice *Todo lo que comienza a existir ha de tener una causa de su existencia* es el primer paso en el argumento a favor de la existencia de una Causa Primera; y que sin él, es imposible dar un paso más en ese argumento. Ahora bien, el autor, a partir de la página 141, hace un gran esfuerzo para desbaratar esa máxima y para mostrar que «no es cierta, ni intuitiva ni demostrativamente». Y dice (173): «La razón nunca puede probarnos satisfactoriamente que la existencia de un objeto implica la existencia de otro. De tal manera, que cuando pasamos de la impresión de uno a la idea y creencia del otro, no estamos determinados por la razón, sino por la costumbre». En una nota marginal de la página precedente (172), dice que «en la proposición *Dios existe*, o en cualquier otra proposición que se refiera a la existencia, la idea de existencia no es una idea distinta que unimos a la idea del objeto y que en virtud de esa unión es capaz de formar una idea compuesta». En lo que se refiere al principio de que *La Deidad es el Primer Motor del Universo, quien primero creó la materia y le dio su impulso original, y de igual modo la mantiene en la existencia y sucesivamente le otorga todos sus movimientos*, dice el autor (280): «Esta opinión es ciertamente muy curiosa, pero resultará superfluo que yo la examine en este lugar. — Pues si toda idea se deriva de una impresión, la idea de una Deidad habría de proceder del mismo origen; y si no hay impresión que implique fuerza o eficacia alguna, será igualmente imposible descubrir, o incluso imaginar, un tal principio activo en la Deidad. — De acuerdo con esto, los filósofos han concluido que no podemos asignarle a la materia ningún principio de eficacia, pues es imposible descubrir en ella un tal principio; el mismo curso de razonamiento les llevaría a excluir del Ser Supremo un principio así. Pero si estiman que una tal opinión es absurda e impía —como realmente es—, yo les diré cómo evitarla: concluyendo desde un principio que no tienen una idea adecuada de poder o eficacia en objeto alguno, pues no pueden descubrir ningún ejemplo de dicho poder o eficacia en ningún cuerpo ni en ningún espíritu, ni en las naturalezas superiores ni en las inferiores». Y añade (432): «No tenemos idea de un ser dotado de poder alguno, ni, mucho menos, de un ser dotado de un poder infinito».

Por lo que se refiere a *la inmaterialidad del alma* (sobre la que se funda el argumento en favor de su inmortalidad, o que no puede perecer por disolución como el cuerpo), nos dice (431):

«Podemos ciertamente concluir que el movimiento puede ser, y que de hecho es la causa del pensamiento y la percepción. Y no es de extrañar (434) que cualquier cosa pueda ser la causa o el efecto de *cualquier otra cosa*, lo cual da la ventaja a los materialistas sobre sus adversarios». Y todavía más claramente (418): «Afirmo —nos dice—, que la doctrina de la inmaterialidad, simplicidad e indivisibilidad de una sustancia pensante es *un auténtico ateísmo*, y sólo serviría para justificar todos esos sentimientos

por los que Spinoza es tan universalmente condenado». (419) Esta horrenda hipótesis es [según el autor] casi la misma que la de la inmaterialidad del alma, la cual se ha hecho tan popular. Y de nuevo se afana en probar (423) que todos los absurdos que se han encontrado en los sistemas de Spinoza, pueden ser igualmente descubiertos en los de los teólogos. Y concluye diciendo (425) que «no podemos avanzar ni un paso para establecer la simplicidad e inmaterialidad del alma, sin preparar al mismo tiempo el camino hacia un peligroso e irremediable ateísmo».

Los sentimientos del autor acerca de la moral los tenemos en el volumen 3, impreso por T. Longman en 1740. Allí nos dice (5) «que la razón no tiene influencia sobre nuestras pasiones y acciones; las acciones pueden ser laudables o censurables, pero no pueden ser razonables o irrazonables. (19) Que todos los seres del Universo, considerados en sí mismos, parecen estar enteramente sueltos y separados los unos de los otros. Es sólo mediante la experiencia como tenemos noticia de su influencia y conexión, y esta influencia no deberíamos extenderla nunca más allá de la experiencia».

Hace grandes esfuerzos por probar, a partir de la página 37, que la justicia no es una virtud natural, sino artificial. Y da una razón bastante extraña para ello (128): «Podemos concluir», dice, «que las leyes de la justicia, al ser universales y perfectamente inflexibles, nunca pueden derivarse de la Naturaleza». (101) «Supongamos», nos dice, «que una persona me ha prestado una suma de dinero bajo la condición de que yo se la devuelva en el plazo de unos días; y supongamos también que, expirado el plazo convenido, me pide esa suma. Yo pregunto: *¿Qué razón o motivo tengo para devolverle el dinero?*». (43) «El interés público no está vinculado naturalmente a la observación de las reglas de la justicia; únicamente está conectado con ella después de que una convención artificial se pronuncia a favor del establecimiento de estas reglas.» (48) «A menos que admitamos que la Naturaleza ha establecido una *sofistería* y la ha hecho necesaria e inevitable, hemos de conceder que el sentido de justicia y de injusticia no se deriva de la Naturaleza, sino que surge artificialmente, si bien necesariamente, de la educación y de las convenciones humanas.» (69) «He aquí una proposición que creo puede considerarse verdadera: *Que es solamente del egoísmo y de la limitada generosidad de los hombres, además de la escasa provisión que ha hecho la Naturaleza para satisfacer sus necesidades, de lo que la justicia deriva su origen.* Las impresiones que hacen que surja este sentido de la justicia no son naturales al alma del ser humano, sino que provienen del artificio y de las convenciones humanas.» (734) «Sin convenciones así, jamás habría soñado nadie que había tal cosa como una Virtud de la Justicia, ni nadie habría sido inducido a actuar conforme a ella. Considerado cualquier acto en sí mismo, mi justicia puede ser perniciosa en cada respecto; y es sólo en la suposición de que otros van a imitar mi ejemplo, cuando soy inducido a abrazar esa virtud; pues es sólo la vida en sociedad lo que puede hacer de la justicia algo ventajoso, o proporcionarme un motivo para actuar conforme a sus reglas.» (44) «Y, en general, puede afirmarse que no hay en las almas humanas una pasión como la del *Amor a la Humanidad*, independiente de las cualidades personales, del servicio, o de la relación con nuestro propio yo.»

Mr. Hobbs,[2] que hizo todo lo posible por librarse de todas las demás obligaciones naturales, juzgó necesario, por lo menos, dejar en pie o fingir dejar en pie la obligación de cumplir con las promesas y los pactos. Pero nuestro autor propina un golpe mucho más rotundo cuando dice: (101) «El hecho de que la regla moral que nos manda cumplir las promesas no es natural, se desprende con suficiente claridad de estas dos proposiciones: *Que una promesa no es inteligible antes de que las convenciones humanas la hayan establecido; y que, incluso si fuera inteligible, no sería acompañada de ninguna obligación moral*». Y concluye afirmando (114) «que las promesas no imponen ninguna obligación natural». Y en la página 115 dice así: «Observaré, además, que como cada nueva promesa impone una nueva obligación moral en la persona que promete, y como esta nueva obligación surge de su voluntad, es una de las más misteriosas e incomprensibles operaciones que pueden imaginarse; y puede incluso compararse a la Transustanciación o a las *Órdenes Sagradas*, donde ocurre que una cierta fórmula de palabras, junto con una cierta intención, cambia enteramente la naturaleza de un objeto exterior, e incluso de una criatura humana». En conclusión (117): «Que como se supone que la fuerza coactiva invalida todos los contratos, tal principio es prueba de que las promesas no conllevan una obligación natural y son meros inventos artificiales para conveniencia y ventaja de la sociedad».

SUMARIO DE CARGOS

Del *Espécimen* precedente queda de manifiesto que el autor mantiene,

1. Un universal escepticismo. Véanse sus afirmaciones en las páginas 458-470, donde duda de todo (exceptuada su propia existencia) y mantiene que es una insensatez pretender creer con certeza cualquier cosa.
2. Principios conducentes a un completo ateísmo, al negar la doctrina de las causas y efectos. Es en las páginas 321, 138, 298, 300, 301, 303, 430, 434, 248 donde mantiene que la necesidad de una causa para todo aquello que comienza a existir no está fundada en argumentos demostrativos o intuitivos de ninguna clase.
3. Errores concernientes al Ser y a la Existencia misma de Dios. Por ejemplo, en una nota marginal de la página 172, refiriéndose a la proposición *Dios existe* (o de hecho a cualquier otra cosa que se refiera a la existencia), dice que «La idea de existencia no es una idea distinta que unimos a la del objeto y que es capaz de formar una idea compuesta como resultado de esa unión».
4. Errores concernientes a Dios como Causa Primera y Primer Motor del Universo. Pues con respecto al principio de que la Deidad creó la materia, le dio su impulso original y la mantiene en la existencia, dice nuestro autor: «Esta opinión es ciertamente muy curiosa, pero será superfluo que la examinemos en este lugar, etc.», pág. 280.

5. Es imputable de haber negado la inmortalidad del alma, y de las consecuencias que se derivan de una tal negación, págs. 431, 4, 418, 419, 423.
6. Es imputable de minar los fundamentos de la moral, por negar la natural y esencial diferencia entre lo correcto y lo indebido, lo bueno y lo malo, la justicia y la injusticia, haciendo que esa diferencia sea únicamente artificial, surgida de convenios y acuerdos humanos, Vol. 2, págs. 5, 19, 128, 41, 43, 48, 69, 70, 73, 4, 44.

Ya ve usted, *Estimado Señor*, que no he ocultado ninguna parte de la acusación, sino que he incluido el *Espécimen* y los *Cargos* tal y como me fueron transmitidos, sin la menor alteración. Ahora me detendré punto por punto en el llamado *Sumario de Cargos*, pues se supone que contiene la sustancia del todo. Y aludiré al *Espécimen* conforme vaya avanzando.

Primero. Por lo que respecta al *escepticismo* de que el autor es acusado, debo observar que la doctrina de *pirrónicos* o *escépticos* ha sido considerada en todas las edades como una serie de principios de mera curiosidad, como una suerte de *Jeux d'esprit*,[3] sin influencia alguna en los firmes principios de un hombre o de su conducta en la vida. En realidad, un filósofo que comete la afectación de dudar de las máximas de *la razón común*, e incluso de sus *sentidos*, está con ello declarando que no va en serio y que no es su intención presentar una opinión que él recomendaría como norma de juicio y de acción. Todo lo que quiere lograr con estos escrúpulos es abatir el orgullo de los *puros razonadores*, haciéndoles ver que incluso respecto a principios que parecen sumamente claros y que se ven obligados a abrazar en virtud de los más fuertes instintos naturales, no pueden alcanzar una completa consistencia y una absoluta certeza. Así, *modestia* y *humildad* en lo que se refiere a las operaciones de nuestras facultades naturales es el resultado del *escepticismo*, y no una duda universal que es imposible de mantener por ningún hombre, y que el primer y más trivial accidente de la vida desbaratará y destruirá inmediatamente. ¿Cómo podría una actitud mental así ser perjudicial para la piedad? ¿Y no sería ridículo que un hombre asegurase que nuestro autor está negando los principios de la religión, cuando de hecho está considerándolos igualmente ciertos que los objetos de sus sentidos? Si se me aseguran esos principios igual que se me asegura que la mesa sobre la que escribo está ante mí, ¿podría, incluso el más riguroso antagonista del autor, desear algo más? Es evidente que una duda tan extravagante como la que el escepticismo puede parecer recomendar por el procedimiento de destruir *cada cosa*, en realidad no afecta absolutamente *nada*, sino que fue concebida como mero pasatiempo filosófico, o como ejercicio de *ingenio* y *sutilidad.*

Todo esto no es sino una construcción sugerida por la naturaleza misma del asunto. Pero al autor no le satisface, y así lo ha declarado expresamente. Y todos esos principios citados en el *Espécimen* como pruebas de su escepticismo son positivamente rechazados por él unas páginas más adelante, y llamados *efectos* de *la melancolía filosófica* y del

delirio engañoso. Éstas son literalmente sus palabras. Y el que su acusador las pase por alto puede que se considere como medida muy prudente, pero es de hecho un acto de mala fe que a mí me parece de todo punto asombroso.

Si fuera apropiado recurrir a autoridades en un razonamiento filosófico, podría yo decir de Sócrates, el más sabio y más religioso de los filósofos griegos, así como de Cicerón entre los romanos, que ambos llevaron sus dudas filosóficas al más alto grado de escepticismo. Todos los antiguos Padres, así como nuestros primeros Reformadores, abundan en representar la debilidad e incertidumbre de la mera razón humana. Y Monsieur Huet,[4] el docto obispo de Avaranches (tan celebrado por su *Demonstration Evangelique*, obra que contiene todas las grandes pruebas a favor de la religión cristiana), escribió también un libro sobre este mismo asunto, donde intenta revivir todas las doctrinas de los antiguos *escépticos* o *pirrónicos.*

En verdad, ¿de dónde provienen todas las varias tribus de herejes —*arrianos, socinianos* y *deístas*— sino de tener una confianza demasiado grande en la mera razón humana, la cual consideran como *norma* de todas las cosas y nunca la someterán a la luz superior de la Revelación? ¿Y podría uno prestar servicio más eficaz a la piedad, que haciéndoles ver que esa engreída razón suya, lejos de dar explicación a los grandes misterios de la Trinidad y la Encarnación, ni siquiera puede satisfacerse a sí misma respecto a sus propias operaciones y debe en alguna medida recurrir a una suerte de fe implícita, incluso a lo que respecta a los principios más obvios y familiares?

Segundo. Al autor se le acusa de mantener opiniones conducentes a un *absoluto ateísmo*, principalmente por negar el principio de que *Todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia.* Para darle a usted idea de lo extravagante de esta acusación, debo entrar en algunos detalles. Es común que los filósofos distingan varias clases de evidencia y la dividan en *intuitiva, demostrativa, sensible* y *moral.* Con esto, lo único que pretenden es marcar una diferencia entre ellas, y no indicar superioridad de unas sobre otras. La *certeza moral* puede alcanzar un grado de seguridad tan alto como la *matemática*; y, desde luego, nuestros sentidos han de considerarse como una de las más claras y convincentes evidencias. Ahora bien, siendo el propósito del autor, en las páginas del *Espécimen* que quedan citadas, examinar los fundamentos de esa proposición,[5] se ha tomado la libertad de disputar la opinión común que afirma que está fundada en una *certeza demostrativa* o *intuitiva*; en su lugar, afirma que está apoyada por una *evidencia moral* y que es acompañada de una convicción del mismo tipo que acompaña a proposiciones como *Todos los hombres han de morir* y *El sol saldrá mañana.*

Pero aun concediendo que lo hubiese negado, ¿cómo podría ser tal negación un principio que lleve al ateísmo? No sería difícil mostrar que los argumentos a posteriori a partir del orden y curso de la Naturaleza, esos argumentos tan sensibles, convincentes y obvios, permanecen todavía con toda su fuerza; y que nada ha sido afectado por dicha negación excepto ese *metafísico* argumento a priori que muchos hombres de saber no pueden comprender, y al que muchos hombres tanto de piedad como de saber no conceden gran valor. El obispo *Tillotson*[6] ha empleado en este asunto un grado de

libertad que yo no quisiera permitirme a mí mismo; pues es en su excelente sermón *Acerca de la sabiduría de ser religioso* donde dice que *la existencia de Dios no es susceptible de demostración, sino de evidencia moral.* Espero que nadie pretenda decir que este piadoso prelado intentaba con estos asertos debilitar las pruebas a favor de la Existencia Divina, sino únicamente distinguir con precisión su clase de evidencia.

Digo, además, que ni siquiera los argumentos metafísicos a favor de una Deidad se ven afectados por el hecho de negar la proposición a la que antes me refería.[7] Es solamente el argumento del Dr. *Clark*,[8] el que podríamos suponer de alguna manera afectado. Muchos otros argumentos del mismo tipo permanecerían en pie: el de *Descartes*,[9] por ejemplo, que siempre ha sido estimado como un argumento tan sólido y convincente como el otro. Añadiré que una importante distinción debería hacerse siempre entre las positivas y reconocidas opiniones de un hombre, y las inferencias que otros puedan complacerse en deducir de ellas. Si nuestro autor hubiese negado verdaderamente la verdad de la proposición antes mencionada[10] (cosa que ni siquiera el lector más superficial podría imaginar que jamás se le pasó por la cabeza), todavía resultaría imposible acusarlo de haber pretendido invalidar ninguno de los argumentos que los filósofos han empleado a favor de una *Existencia Divina.* Eso es solamente una inferencia y fabricación de otros, que él podría refutar si lo juzgase apropiado.

Podrá usted, así, juzgar el candor de toda la acusación, viendo que en ella se dice que asignar *un tipo de evidencia* para una proposición, en lugar de *otro*, es negar la proposición misma; que invalidar solamente *un tipo* de argumento a favor de la Existencia Divina, es afirmar *categóricamente el ateísmo*; y que criticar únicamente *un argumento en particular* de ese tipo, es rechazar *toda esa especie de argumentos.* Y estas inferencias, sacadas por otros, se le atribuyen al autor como si fueran realmente su opinión.

Es siempre imposible satisfacer a un adversario capcioso. Pero a mí me resultaría fácil convencer al juez más severo de que todos los argumentos a favor de la Religión Natural[11] retienen toda su fuerza siguiendo los principios defendidos por el autor respecto a las causas y los efectos, y que no hay siquiera necesidad de alterar los métodos comunes de expresar o concebir esos argumentos. El autor ha afirmado, ciertamente, que sólo por experiencia podemos juzgar acerca de las causas, y que, razonando a priori, cualquier cosa puede mostrársenos capaz de producir cualquier otra cosa. No podríamos saber que las piedras caen o que el fuego quema, si no hubiéramos tenido experiencia de estos efectos. Y, desde luego, sin la experiencia no podríamos inferir la existencia de una cosa a partir de otra. No hay en esto gran paradoja, sino que parece haber sido también la opinión de varios filósofos y el sentimiento más obvio y conocido sobre el asunto. Pero aunque todas las inferencias relativas a asuntos de hecho se resuelven en la experiencia, estas inferencias no son en modo alguno debilitadas por ello, sino que, por el contrario, vemos que adquieren mayor fuerza siempre que los hombres están más dispuestos a confiar en su propia experiencia que en el mero razonamiento humano. Siempre que veo orden, infiero por experiencia que ha habido un designio y un plan. Y el

mismo principio que me lleva a esta inferencia cuando contemplo un edificio regular y hermoso en toda su armazón y estructura, es el principio que también me lleva a inferir la existencia de un Arquitecto infinitamente perfecto, a partir del Arte y Planificación infinitos que se ponen de manifiesto en toda la Fábrica del Universo. ¿No es ésta la luz en la que ha sido situado este argumento por todos los autores que han tratado de la Religión Natural?

Tercero. La siguiente prueba de ateísmo es tan inexplicable, que no sé qué hacer con ella. Es cierto que nuestro autor asegura, siguiendo en esto al piadoso e ilustrado obispo de Cloyne actual,[12] que no poseemos *ideas abstractas o generales*, hablando con propiedad. Y que esas ideas que son llamadas *generales* no son sino ideas particulares aparejadas a términos generales. Así, cuando pienso en un caballo en general, debo siempre concebir ese caballo como un caballo negro o blanco, gordo o flaco, etc.; no puedo formarme noción alguna de un caballo que no sea de un color o tamaño particulares. Siguiendo con este mismo asunto, nuestro autor dice que no tenemos una idea general de *Existencia*, como algo distinto de cada existencia en particular. Pero se precisaría una extraña sagacidad para descubrir una prueba de ateísmo en una proposición tan inofensiva. Esto, en mi opinión, quizá podría tener lugar en la Universidad de Salamanca o ante un tribunal de la Inquisición española. Yo, por mi parte, pienso que cuando afirmamos la Existencia de una Deidad, no nos hacemos una idea general y abstracta de «Existencia», la cual unimos a la idea de «Dios», formando así, mediante unión, una idea compuesta. Igual puede decirse respecto a toda proposición que se refiere a la existencia. Por consiguiente, si siguiéramos el curso de razonamiento del acusador, tendríamos que negar la existencia de todas las cosas, incluso la de nosotros mismos. Pero hasta el acusador admitirá que nuestro autor está persuadido de que ello no es así.

Cuarto. Antes de responder a la cuarta acusación, tengo que tomarme la libertad de presentar brevemente la historia de una particular opinión en el mundo de la filosofía. Cuando los hombres consideraron los varios efectos y operaciones de la Naturaleza, fueron llevados a examinar la fuerza y poder en virtud de los cuales dichas operaciones eran realizadas; y a propósito de esto, sus opiniones se dividieron, según sus *otros* principios fueran más o menos favorables a la religión. Los seguidores de *Epicuro*[13] y *Estratón*[14] afirmaban que esta fuerza era original e inherente a la materia; y que, operando ciegamente, producía todos los varios efectos que ahora vemos. Las escuelas *Platónica* y *Peripatética*, percibiendo lo absurdo de tal proposición, adscribieron el origen de toda fuerza a una Primera Causa eficiente, la cual otorgó dicha fuerza a la materia y en lo sucesivo la guió en todas sus operaciones. Pero todos los filósofos antiguos estuvieron de acuerdo en que hubo en la materia una fuerza real, ya fuese original o derivada; y que era el fuego el que verdaderamente quemaba, y el alimento el que nutría cuando observábamos que estos efectos se seguían de las operaciones de estos cuerpos. Los Escolásticos también supusieron un poder real en la materia, para cuyas operaciones, sin embargo, se requería la continua asistencia de la Deidad, así como para mantener esa existencia que se le había otorgado a la materia, lo cual consideraban

como una perpetua Creación. Nadie hasta *Descartes* y *Malebranche*[15] había mantenido la opinión de que la materia no tenía fuerza alguna, ya fuese *primaria* o *secundaria*, *independiente* o *asistida*, y que no podía ser propiamente considerada como un *instrumento* en las manos de Dios para servir propósito alguno de la Providencia. Los filósofos que acaban de ser mencionados introdujeron la noción de *causas ocasionales*, por las cuales podía afirmarse que una bola de billar no daba movimiento a otra como resultado de su propio impulso, sino que era solamente la Ocasión por la que la Deidad, siguiendo leyes generales, hacía moverse a la segunda bola. Pero aunque esta noción fuera completamente inofensiva, jamás consiguió gran crédito, especialmente en *Inglaterra*, donde fue vista como algo muy contrario a las opiniones populares recibidas, y tan frágilmente sustentada por argumentos filosóficos, que nunca fue considerada como otra cosa que como mera *hipótesis*. *Cudworth*[16], *Lock*[27] y *Clark*[18] apenas la mencionan o no la mencionan en absoluto. *Sir Isaac Newton*[19] (aunque algunos de sus discípulos han tomado una actitud diferente) la rechaza abiertamente y la sustituye por la hipótesis de que es un Fluido Etéreo, no la volición de una Deidad, la causa de la atracción. Y en breve, ésta ha sido una disputa dejada enteramente a los argumentos de los filósofos, en la que nunca se ha supuesto que la religión fuese afectada.

Pues bien, es evidentemente acerca de la doctrina cartesiana de las *causas secundarias*, de lo que el autor está tratando cuando dice (en el pasaje al que se refiere la acusación) *que fue una opinión curiosa, pero que resultaría superfluo examinarla en este lugar.*

El asunto del que allí se trata es algo abstracto. Pero pienso que cualquier lector percibirá fácilmente la verdad de esta afirmación, y que el autor está lejos de pretender negar (como se asegura en la acusación) que *Dios es la Primera Causa* y *el Primer Motor del Universo.* Que las palabras del autor no podrían tener ese significado tal y como están escritas, es algo para mí tan evidente, que apostaría por ello no sólo mi modesta reputación como filósofo, sino incluso todas mis pretensiones a favor de la verdad, o mi creencia en los asuntos comunes de la vida.

Quinto. En lo que respecta al quinto artículo, el autor, que yo recuerde, no ha negado en ninguna parte la inmaterialidad del alma, en el sentido común de esta palabra. Lo único que dice es que esa cuestión no admite un significado claro y distinto, porque no tenemos una idea clara y distinta de lo que sea la Sustancia. Esta opinión puede encontrarse por doquier en Mr. *Lock*, y también en el obispo *Berkeley.*

Sexto. Y llego ahora a la última acusación, la cual, según la opinión prevaleciente de los filósofos de nuestra época, sin duda habrá de ser mirada como la más severa, a saber: que el autor destruye todos los fundamentos de la moral.

Éste ha negado, ciertamente, la eterna diferencia entre lo Bueno y lo Malo, en el sentido en que *Clark* y *Wollaston*[20] la establecen, cuando dicen que las proposiciones de la moral son de la misma naturaleza que las verdades de la matemática y de las ciencias abstractas: meros objetos de razón, y no *sentimientos* derivados de nuestros *gustos* e *inclinaciones.* En esto, nuestro autor coincide con todos los antiguos moralistas, así

como con *Mr. Hutcheson*,[21] profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Glasgow, quien, junto con otros, ha resucitado lo que la filosofía antigua dice sobre el particular. ¡Qué artificio tan ruin citar un *pasaje incompleto* de un discurso filosófico, con el propósito de crear un *Odium* contra el autor!

Cuando el autor afirma que la justicia es una *virtud artificial*, y no *natural*, parece ser consciente de que ha empleado palabras que admiten una interpretación maliciosa; y, por lo tanto, hace uso de todos los recursos apropiados, mediante *definiciones* y *explicaciones*, a fin de evitarlo. Pero el acusador hace caso omiso de ellas. Es claro que por *virtudes naturales* el autor entiende la *compasión* y la *generosidad*, a las que somos llevados por un *instinto natural*; y por *virtudes artificiales* entiende la *justicia*, la *lealtad* y todas aquellas otras que requieren, junto con un instinto natural, una cierta reflexión sobre los intereses generales de la sociedad humana y las relaciones con los demás. En ese mismo sentido podríamos decir que *mamar* es un acto natural al hombre, y el *lenguaje* es artificial. Pero ¿qué hay en esta doctrina que pueda suponerse pernicioso en lo más mínimo? ¿Es que el autor no ha afirmado expresamente que la *justicia*, en otro sentido de la palabra, es tan natural al hombre que ninguna sociedad humana, e incluso ningún individuo particular de esa sociedad, estuvo nunca enteramente desprovisto de un sentimiento de *lo justo*? Algunas personas (aunque sin razón alguna, según pienso) están disgustadas con la filosofía de *Mr. Hutchison* por el hecho de que, en gran medida, basa todas las virtudes en el *instinto* y deja tan poco lugar a la *razón* y a la *reflexión.* Esas personas deberían estar contentas al ver que una rama tan considerable de los deberes morales se funda en este último principio.

De igual manera, el autor se ha preocupado de afirmar en términos taxativos que él no defiende que los hombres no estén obligados a respetar contratos fuera de la sociedad. Lo único que dice es que los hombres jamás habrían establecido contratos, e incluso no habrían entendido su significado, fuera de la sociedad.

Siento verme forzado a citar de memoria, sin poder mencionar página y capítulo con la misma exactitud que el acusador. Vine a este lugar en el coche del Correo y no traje libros conmigo; y estando en el campo, no puedo ahora hacerme con el libro al que estoy refiriéndome.

Esta larga carta con la que le he importunado a Vd. fue compuesta en una mañana, para así poder complacer su ruego de responder inmediatamente a las graves acusaciones que se han dirigido contra su amigo. Espero que esto sirva para disculpar las inexactitudes que hayan podido deslizarse en ella. Pienso, desde luego, que el autor debería haber retrasado la publicación de ese libro, no porque se contengan en él principios peligrosos, sino porque una reflexión más madura lo habría hecho mucho menos imperfecto como resultado de ulteriores correcciones y revisiones. Al mismo tiempo, no debo dejar de observar que nada puede escribirse de una manera tan precisa e inocente que no pueda pervertirse mediante las artimañas que se han empleado en esta ocasión. Ningún hombre emprendería una tarea tan insidiosa como la del acusador de nuestro autor, a menos que se viera impulsado a ello por intereses particulares. Y ya sabe usted cuán fácil es, citando pasajes mutilados e incompletos, pervertir cualquier discurso,

y mucho más cuando éste es de naturaleza tan abstracta, que resulta muy difícil, o casi imposible, defenderse ante el público. Las palabras que se han entresacado de un extenso volumen tendrán, sin duda, un aspecto peligroso para lectores inatentos; y el autor no podrá defenderse sin entrar en detalles minuciosos que el lector descuidado no será capaz de apreciar. De esta ventaja se ha aprovechado el acusador, abusando de ella en esta ocasión más que en ninguna otra. Pero estoy seguro de que el autor disfruta de una ventaja que vale cien veces más que la de que sus antagonistas puedan jactarse: la de su *inocencia.* Y espero que tenga también una ventaja más, la del *favor*, si es que realmente vivimos en un país libre, en el que delatores e inquisidores son tan merecida y universalmente detestados, y donde la Libertad, al menos la libertad de Filosofía, es tan altamente valorada y estimada.

Quedo, Señor, su más obediente y humilde servidor.
8 de mayo de 1745

---

1 En el *Tratado* mismo, el texto de Tácito se da en latín: *Rara temporum felicitas, ubi sentire, quae velis; atque sentias dicere licet.*

2 *Hobbs* en el original. Se refiere a Thomas Hobbes (1588-1679), autor de *Leviatán.*

3 En francés en el original: «agudezas», «ingeniosidades».

4 Pierre Daniel Huet (1630-1694), autor de un *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain* (1723), al cual Hume alude en el texto.

5 Se refiere a la proposición de que «Todo lo que comienza a existir ha de tener una causa de su existencia».

6 John Tillotson, arzobispo de Canterbury (1630-1694).

7 *Vid*. nota 5.

8 Samuel Clarke (1675-1729). En líneas generales, tal y como aparece en su *A Demonstration of the Being and Attributes of God* [ed. de E. Vailati], Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1998, el argumento a priori de Clarke es éste: Como ahora hay algo que existe, algo ha existido siempre, pues de otro modo nada existiría ahora, ya que no hay cosa que provenga de la nada. Lo que ha existido desde la eternidad sólo puede ser, o bien un ser independiente, es decir, un ser que tiene en sí mismo la razón de su existencia, o una serie infinita de seres dependientes. Pero una serie tal no puede haber existido desde toda la eternidad, pues se supone que no puede tener una causa externa, y ninguna causa interna, siendo dependiente, podría haber producido la serie entera. Por lo tanto, un Ser independiente ha de existir necesariamente.

9 René Descartes (1596-1650), autor del famoso *Discurso del método* (1628).

10 *Vid*. nota 5.

11 Aquí utiliza Hume la expresión «Religión Natural» como sinónimo de «Teología Natural»: el conocimiento de la existencia y atributos de Dios haciendo uso de nuestras luces naturales.

12 George Berkeley (1685-1753).

13 Epicuro (341-270 a.C.).

14 Probable referencia al poeta y epigramista griego Estratón de Sardes, del siglo III d.C.

15 Nicolas Malebranche (1638-1715), autor del tratado *De la recherche de la vérité*, donde se expone su

doctrina ocasionalista.

16 Ralph Cudworth (1617-1688).

27 *Lock* en el original. John Locke (1632-1704).

18 *Vid.* nota 8.

19 Sir Isaac Newton (1642-1727), autor del tratado *Philosophiae naturalis principia mathematica.*

20 William Wollaston (1660-1724), pensador inglés, recordado por un libro que completó dos años antes de su muerte: *The Religion of Nature Delineated* (1722).

21 Francis Hutcheson (1694-1746), autor de *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria* (1742).

TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA
ENSAYO PARA INTRODUCIR EL MÉTODO EXPERIMENTAL DE RAZONAR EN LOS ASUNTOS MORALES

Traducción de
VICENTE VIQUEIRA
Revisión y notas adicionales de
JOSÉ LUIS TASSET *y* RAQUEL DÍAZ SEIJAS

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente traducción es una versión —actualizada, corregida y con la numeración marginal añadida— de la traducción del *Tratado de la naturaleza humana* de David Hume realizada por Vicente Viqueira en 1923. Ha sido cotejada con la edición original y crítica en inglés de Oxford University Press realizada por David Fate Norton & Mary Norton, y modificada siempre que ha sido necesario. Sólo se especifican en nota las modificaciones sustanciales, como por ejemplo saltos de párrafo o fragmentos no traducidos por Viqueira. Asimismo, las cursivas que no aparecían en ésta se han introducido donde correspondía. En el margen lateral se indican las páginas de la edición mencionada así como la de L. A. Selby-Bigge (actualizada posteriormente por P. H. Nidditch), en la forma [SB + página.

ADVERTENCIA

El designio que me guía en la presente obra se explica de un modo suficiente en la Introducción. *El lector debe solamente observar que todos los problemas que me he propuesto no se hallan tratados en estos volúmenes. Los problemas del* Entendimiento[1] *y las* Pasiones *constituyen por sí mismos una cadena completa de razonamientos y he aprovechado gustoso la ventaja de esta división natural para ensayar el gusto del público. Si tengo la buena suerte de encontrar éxito pasaré a examinar la* Moral, *la* Política *y la* Crítica artística[2] *lo que completará este* Tratado de la naturaleza humana. *Considero la aprobación del público como la mayor recompensa para mis trabajos, pero me hallo decidido a considerar su juicio, sea el que sea, como la mejor lección que pueda recibir.*

[1] A pesar de que alguna versión de la segunda investigación de Hume mantiene la traducción de *understanding* por «entendimiento», igual que Viqueira, creemos más claro en general traducir este término por «conocimiento», excepto cuando como es el caso aquí Hume se refiere más bien a la facultad de conocer que al producto de esta facultad o conocimiento.

[2] Aunque el término *criticism* equivale a lo que hoy entendemos por «estética», en la época de Hume todavía no existía ese término con su acepción relativa a las artes, que surgirá posteriormente con Kant y Baumgartner.

INTRODUCCIÓN

[SB XIII]

Nada es tan frecuente ni tan natural en los que pretenden revelar [1] al mundo una novedad cualquiera en la filosofía y las ciencias que insinuar las alabanzas de su propio sistema censurando todos aquellos que han sido producidos antes. En verdad, si se contentasen con deplorar la ignorancia en la que aún estamos hundidos, en lo que se refiere a las cuestiones más importantes que pueden presentarse ante el tribunal de la razón humana, pocos de los que están familiarizados con las ciencias no serían gustosos del mismo parecer. Es fácil a un hombre dotado de juicio conocer y ver el superficial fundamento de aquéllos aun entre los sistemas que han obtenido el mayor crédito y llevado más alto las pretensiones o razonamientos precisos y profundos. Principios admitidos a la ligera, consecuencias mal deducidas de estos principios, falta de coherencia en las partes y evidencia en el todo; he aquí lo que se encuentra por todas partes en los sistemas de los más eminentes filósofos y lo que parece haber sido causa de disfavor hacia la misma filosofía.

No son precisos conocimientos profundos para descubrir la condición [2] imperfecta en que están hoy las ciencias: hasta la muchedumbre, [SB XIV] desde fuera, puede juzgar, por el ruido y clamor que oye, que no todo va bien dentro. No hay nada que no esté sujeto a discusión ni sobre lo que las gentes instruidas no sean de opiniones contrarias. La más insignificante cuestión no se escapa a nuestra controversia, y, con respecto a las más importantes, no somos capaces de dar ninguna solución cierta. Las discusiones se multiplican como si todo fuera dudoso, y estas discusiones son llevadas con el mayor calor, como si todo fuera cierto. En medio de toda esta confusión, no es la razón la que se lleva el premio, sino la elocuencia, y nadie debe desesperar jamás de ganar prosélitos para la más extravagante hipótesis si posee bastante arte para presentarla con colores favorables. La victoria no ha sido obtenida por las gentes de armas que manejan la pica y la espada, sino por las trompetas, los tambores y los músicos del regimiento.

[3] De ahí proviene, creo yo, ese prejuicio común contra los razonamientos metafísicos de todas clases, prejuicios que se encuentran aun en aquellos que hacen profesión de estudiosos y que estiman en su justo valor cualquier otra parte de la literatura. Por razonamiento metafísico no entienden aquello que lleva a una rama particular de la ciencia, sino toda suerte de argumentos que ofrecen, con cualquier título, un carácter abstruso y que necesita alguna atención para ser comprendido. Con frecuencia hemos perdido tanto el tiempo en tales investigaciones, que de ordinario las abandonamos sin vacilación y decidimos, si hemos de estar siempre en guardia contra los errores y las ilusiones, que éstos sean, por lo menos, naturales y divertidos. Y en verdad, sólo el más decidido escepticismo, juntamente con un alto grado de indolencia, puede justificar esta aversión a la metafísica; porque por poco que la verdad esté al alcance de la capacidad humana, es cierto que ella debe estar muy profunda y muy secretamente oculta y esperar conseguirla sin gran trabajo, después que los más [SB XV] grandes

genios han fracasado, a pesar de los más extremos trabajos, debe tenerse ciertamente por muy vano y presuntuoso. No pretendo una ventaja tal en la filosofía que voy a desarrollar, y tendría por una gran presunción, con respecto a ella, que fuese demasiado fácil y rápida de entender.

[4] Es evidente que todas las ciencias mantienen una relación más o menos estrecha con la naturaleza humana y que, por muy lejos que algunas de ellas parezcan discurrir, vuelven siempre a ella por uno u otro camino.[3] Hasta la *Matemática*, la *Filosofía Natural* y la *Religión Natural* dependen en parte de la ciencia del HOMBRE, pues se hallan bajo el conocimiento de los hombres y son juzgadas por sus poderes y facultades. Es imposible decir qué cambios y progresos podríamos hacer en estas ciencias si conociéramos totalmente la extensión y la fuerza del entendimiento humano y si pudiéramos explicar la naturaleza de las ideas que empleamos y de las operaciones que realizamos al razonar. Estos progresos son de esperar, especialmente en la religión natural, ya que no se contenta con instruirnos acerca de la naturaleza de las fuerzas superiores, sino que lleva su examen más lejos, a su disposición con respecto a nosotros y a nuestros deberes con respecto a ellas; en consecuencia, nosotros mismos no somos sólo los seres que razonamos, sino también uno de los objetos acerca de los que razonamos.

Así, pues, si ciencias como las Matemáticas, la Filosofía Natural [5] y la Religión Natural dependen de tal modo del conocimiento del hombre, ¿qué no puede esperarse en otras ciencias cuya conexión con la naturaleza humana es más estrecha e íntima? El único fin de la lógica es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonar, y la naturaleza de nuestras ideas. La moral y la crítica artística consideran nuestros gustos y sentimientos, y la política estudia a los hombres unidos en sociedad y dependientes los unos de los otros. En [SB XVI] estas cuatro ciencias de la Lógica, Moral, Critica artística y Política se comprende casi todo lo que nos puede importar de algún modo conocer o que puede tender al progreso o adorno de la mente humana.

Aquí, pues, el único expediente en cuyo éxito podemos confiar en [6] nuestras investigaciones filosóficas es abandonar el aburrido y lánguido método que hemos seguido hasta ahora, y en lugar de tomar de vez en cuando un castillo o una aldea en la frontera, marchar directamente hacia la capital o centro de estas ciencias, hacia la naturaleza humana misma; una vez dueños de ella, podemos esperar en todas partes una fácil victoria. Desde esta base podemos extender nuestras conquistas sobre todas las ciencias que se refieren más íntimamente a la vida humana y podemos después proceder con más tiempo a descubrir más plenamente las que son objeto de la pura curiosidad. No hay cuestión de importancia cuya decisión no se halle comprendida en la ciencia del hombre y no hay ninguna que pueda ser decidida con alguna certidumbre antes de que hayamos llegado a conocer esta ciencia. Por consiguiente, al pretender explicar los principios de la naturaleza humana, proponemos, en efecto, un sistema completo de las ciencias construido sobre un fundamento casi enteramente nuevo y el único sobre el que éstas pueden descansar con alguna seguridad.

Y del mismo modo que la ciencia del hombre es el único fundamento [7] sólido para

la fundamentación de las otras ciencias, la única fundamentación sólida que podemos dar a esta ciencia misma debe basarse en la experiencia y en la observación. No es una reflexión asombrosa el considerar que la aplicación de la filosofía experimental a las ciencias morales[4] vendrá después de su aplicación a las de la naturaleza y a la distancia de una centuria entera, ya que hallamos de hecho que existió casi el mismo intervalo entre los orígenes de estas [SB XVII] ciencias; y que, contando de TALES a SÓCRATES, el período de tiempo es próximamente igual al que existe entre LORD BACON y algunos filósofos[5] recientes de *Inglaterra*, que han comenzado a llevar la ciencia del hombre por un nuevo camino y han despertado la atención y excitado la curiosidad del público. Tan verdad es esto, que, aunque otras naciones puedan rivalizar con nosotros en poesía y aun superarnos en algunas otras artes bellas, los progresos en la razón y la filosofía pueden ser solamente debidos a la tierra de la tolerancia y la libertad.

[8] No hemos de pensar que este último progreso en la ciencia del hombre hará menos honor a nuestro país natal que el anterior de filosofía natural, sino que debemos más bien estimarlo como una gloria mayor, por razón de la más grande importancia de esta ciencia del mismo modo que por la necesidad que tiene de una reforma tal; pues me parece evidente que de la esencia de la mente,[6] siendo tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, debe ser igualmente imposible formarnos una noción de sus fuerzas y cualidades, más que por experimentos cuidadosos y exactos y por la observación de los efectos particulares que resultan de sus diferentes circunstancias y situaciones. Y aunque debemos intentar hacer nuestros principios tan universales como sea posible, llevando nuestros experimentos lo más lejos posible y explicando todos los efectos por las causas más reducidas y simples, es aun cierto que no podemos ir más allá de la experiencia, y toda hipótesis que pretenda descubrir el origen y cualidades últimas de la naturaleza humana debe desde el primer momento ser rechazada como presuntuosa y quimérica.

[9] No creo que un filósofo que se aplicase tan seriamente a la explicación [SB XVIII] de los últimos principios del alma se mostrara un gran maestro en esta ciencia de la naturaleza humana, que él pretende explicar, o muy instruido en lo que es naturalmente satisfactorio para la mente del hombre. Pues nada es más cierto que la desesperación produce casi el mismo efecto sobre nosotros que la alegría, y que tan pronto como conocemos la imposibilidad de satisfacer un deseo, éste se desvanece. Cuando vemos que hemos llegado a la extrema extensión de la razón humana nos detenemos contentos, aunque nos hallemos convencidos en lo capital de nuestra ignorancia y percibamos que no podemos dar una razón para nuestros principios más generales y refinados fuera de nuestra experiencia de su realidad, que es la razón del mero vulgo y que no se requiere estudio para descubrir los fenómenos más extraordinarios y particulares. Y como esta imposibilidad de hacer un progreso ulterior es suficiente para convencer al lector, el escritor puede obtener un convencimiento más delicado con su libre confesión de su ignorancia y de su prudencia, evitando el error en que tantos han caído, imponiendo sus conjeturas e hipótesis a todo el mundo como los principios más ciertos. Cuando este contento y satisfacción mutuos puedan ser obtenidos entre el maestro y el discípulo, no

sé qué más pedir a nuestra filosofía.

Mas si esta imposibilidad de explicar los últimos principios debe [10] ser estimada como un defecto de la ciencia del hombre, me atreveré a afirmar que es un defecto común a todas las ciencias y a todas las artes a las que podamos dedicarnos, ya sean las cultivadas en las escuelas de los filósofos, ya las que se practican en las oficinas de los más humildes artesanos. Ninguno de ellos puede ir más allá de la experiencia o establecer principios que no se basen sobre esta autoridad. La filosofía Moral tiene de hecho esta desventaja particular que no se halla en la natural, a saber: que reuniendo sus experimentos [SB XIX] no puede hacerlos con un propósito, una premeditación y según un método que satisfagan en lo concerniente a toda dificultad particular que pueda surgir. Cuando yo no sé cómo conocer los efectos de un cuerpo sobre otro en alguna situación, necesito tan sólo colocarlos en esta situación y observar qué resulta de ella; pero si intentase de la misma manera aclarar alguna duda en filosofía moral, colocándome en el mismo caso que yo considero, es evidente que esta reflexión y premeditación perturbaría tanto la actuación de mis principios naturales que haría imposible sacar una conclusión exacta de este fenómeno. Por consiguiente, debemos recoger nuestros experimentos en esta ciencia de una cuidadosa observación de la vida humana y tomarlos tal como se presentan en el curso corriente de la vida, así como en la conducta de los hombres en la sociedad, en sus ocupaciones y en sus placeres. Cuando se reúnan y comparen juiciosamente experimentos de este género podemos esperar establecer sobre ellos una ciencia que no será inferior en certidumbre y que será muy superior en utilidad a toda otra que se base en la comprensión humana.

---

[3] Se suprime el punto y aparte introducido por Viqueira.

[4] Esto es, todas aquellas disciplinas que no son «ciencias naturales» o matemáticas. Es el sentido usado en la denominación procedente del siglo XVIII de las «academias de ciencias morales y políticas», esto es, el término no se refiere tan sólo a la ciencia de la moral propiamente dicha, la Ética, sino en general al estudio del comportamiento humano, es decir, a lo que hoy entendemos como «ciencias humanas».

[SB XVII] [5] Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson, Butler, etc. *(N. del A.)*

[6] En general y a no ser que Hume quiera marcar de un modo muy preciso una referencia al término espíritu, se corrige la traducción que hace Viqueira de *mind* por espíritu, traduciendo «mente», sobre todo en un caso tan claro como éste en el que Hume está oponiendo la actividad interior de la mente a la realidad externa, sin precisar en absoluto ningún tipo de tesis acerca de la naturaleza intrínseca ni de la una ni de la otra. «Espíritu» es, pues, en estos casos excesivamente interpretativo en nuestra opinión.

LIBRO I

[SB 1]

DEL ENTENDIMIENTO

Rara temporum felicitas, ubi sentire, quae velis; & quae sentias, dicere licet.
TÁCITO

PARTE 1

DE LAS IDEAS: SU ORIGEN, COMPOSICIÓN, CONEXIÓN, ABSTRACCIÓN, ETC.

SECCIÓN 1. DEL ORIGEN DE NUESTRAS IDEAS[7]

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros [1] distintos que yo llamo IMPRESIONES e IDEAS. La diferencia entre ellos consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que se presentan a nuestra mente y se abren camino en nuestro pensamiento y conciencia. A las percepciones que penetran con más fuerza y violencia las llamamos *impresiones*, y comprendemos bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma.[8] Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de éstas en el pensamiento y razonamiento, como, por ejemplo, lo son todas las percepciones despertadas por el presente discurso, exceptuando solamente las que surgen de la vista y tacto, y exceptuando el placer o dolor inmediato que pueden ocasionar. Creo que no será preciso emplear muchas palabras para explicar esta distinción. Cada [SB 2] uno por sí mismo podrá percibir fácilmente la diferencia entre sentir y pensar. Los grados comunes de éstos son fácilmente distinguidos, aunque no es imposible en casos particulares que puedan aproximarse el uno al otro. Así, en el sueño, en una fiebre, la locura o en algunas emociones violentas del alma nuestras ideas pueden aproximarse a nuestras impresiones del mismo modo que, por otra parte, sucede a veces que nuestras impresiones son tan débiles y tan ligeras que no podemos distinguirlas de nuestras ideas. Pero a pesar de esta próxima semejanza en unos pocos casos, son en general tan diferentes que nadie puede sentir escrúpulo alguno al disponerlas en dos grupos distintos y asignar a cada uno un nombre peculiar para marcar esta diferencia.[9]

[2] Existe otra división de nuestras percepciones que será conveniente observar y que se extiende a la vez tanto a las impresiones como a las ideas. Esta división es en SIMPLES y COMPLEJAS. Percepciones o impresiones e ideas simples son las que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas y pueden ser divididas en partes. Aunque un color, sabor y olor particular son cualidades unidas todas en una manzana, es fácil percibir que no son lo mismo, sino que son al menos distinguibles las unas de las otras.

[3] Habiendo dado por estas divisiones orden y buena disposición a nuestros objetos, podemos aplicarnos a considerar ahora con más precisión sus cualidades y relaciones. La primera circunstancia que atrae mi atención es la gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas en todo otro respecto que no sea su grado de fuerza y vivacidad. Las [SB 3] unas parecen ser en cierto modo el reflejo de las otras, así que

todas las percepciones de la mente humana son dobles y aparecen a la vez como impresiones e ideas. Cuando cierro los ojos y pienso en mi cuarto, las ideas que yo formo son representaciones exactas de impresiones que yo he sentido; y no existe ninguna circunstancia en las unas que no se halle en las otras. Recorriendo mis otras percepciones hallo aún la misma semejanza y representación. Las ideas y las impresiones parecen siempre corresponderse las unas a las otras. Esta circunstancia me parece notable y atrae mi atención por un momento.

[4] Después de una consideración más exacta hallo que he sido llevado demasiado lejos por la primera apariencia y que debo hacer uso de la distinción de percepciones en *simples* y *complejas* para limitar la decisión general *de que todas nuestras ideas o impresiones son semejantes*. Observo que muchas de nuestras ideas complejas no tienen nunca impresiones que les correspondan y que muchas de nuestras impresiones complejas no son exactamente copiadas por ideas. Puedo imaginarme una ciudad como la *Nueva Jerusalén*, cuyo pavimento sea de oro y sus muros de rubíes, aunque jamás he visto una ciudad semejante. Yo he visto *París*, pero ¿afirmaré que puedo formarme una idea tal de esta ciudad que reproduzca perfectamente todas sus calles y casas en sus proporciones justas y reales?

Por consiguiente, veo que, aunque existe en general una gran [5] semejanza entre nuestras impresiones e ideas *complejas*, no es universalmente cierta la regla de que son copias exactas las unas de las otras. Debemos considerar ahora qué sucede con nuestras percepciones *simples*. Después del examen más exacto de que soy capaz, me aventuro a afirmar que la regla es válida aquí sin excepción alguna y que toda idea simple posee una impresión simple que se le asemeja, y toda impresión simple, una idea correspondiente. La idea de rojo que formamos en la oscuridad, y la impresión de éste, que hiere nuestros ojos a la luz del sol difieren tan sólo en grado, no en naturaleza. Es imposible probar por una enumeración particular que sucede lo mismo con todas nuestras impresiones simples e ideas. [SB 4] Cada uno puede convencerse, con respecto a este punto, recorriendo tantas como le plazca; pero si alguno negase esta semejanza universal, no veo otro modo de convencerle más que pidiéndole que muestre una simple impresión que no tenga una idea correspondiente, o una idea simple que no tenga una impresión correspondiente. Si no respondiese a este desafío, como ciertamente no lo hará, podremos, dado su silencio y nuestra propia observación, establecer nuestra conclusión.

Así, hallamos que todas las ideas o impresiones simples se asemejan [6] las unas a las otras, y como las complejas se forman a partir de ellas, podemos afirmar en general que estas dos especies de percepciones son exactamente correspondientes. Habiendo descubierto esta relación, que no requiere un examen ulterior, siento curiosidad por encontrar algunas otras de sus cualidades. Consideremos qué sucede con respecto a su existencia, y con respecto a estas impresiones e ideas también cuáles de ellas son causas y cuáles efectos.

El examen completo de esta cuestión es el asunto del presente tratado, [7] y, por consiguiente, nos contentaremos aquí con establecer la proposición general de que *todas nuestras ideas simples en su primera aparición se derivan de impresiones simples, con*

las que se corresponden y a las que representan exactamente.[10]

[8] Al buscar fenómenos que prueben esta proposición los hallo solamente de dos géneros, pero en cada género los fenómenos son patentes, numerosos y concluyentes. Primeramente me aseguro por una nueva revisión de lo que ya he afirmado, a saber: que toda impresión simple va acompañada de una idea correspondiente, y toda idea simple, de una impresión correspondiente. De esta unión constante de percepciones semejantes concluyo inmediatamente que existe una gran conexión entre nuestras impresiones e ideas correspondientes y que la existencia de las unas tiene una considerable influencia sobre la de las otras. Una unión constante tal en un tal número infinito de casos no puede jamás surgir del azar, sino que prueba claramente la dependencia por parte de las impresiones respecto de las ideas o de [SB 5] las ideas respecto de las impresiones. Para que yo pueda saber de qué lado esta dependencia se halla considero el orden de la *primera aparición* y hallo, por la experiencia constante, que las impresiones simples preceden siempre a sus ideas correspondientes y que jamás aparecen en un orden contrario. Para dar a un niño la idea de rojo o naranja o de dulce o amargo, presento los objetos, o, en otras palabras, le produzco estas impresiones, pero no procedo de forma tan absurda que intente producir las impresiones excitando las ideas. Nuestras ideas, en su aparición, no producen sus impresiones correspondientes y no podemos percibir un color o sentir una sensación tan sólo por pensar en ella. Por otra parte, hallamos que una impresión, ya de la mente, ya del cuerpo, va seguida constantemente de una idea que se le asemeja y es solamente diferente en los grados de fuerza y vivacidad. La unión constante de nuestras percepciones semejantes es una prueba convincente de que las unas son causas de las otras, y la prioridad de las impresiones es una prueba igual de que nuestras impresiones son las causas de nuestras ideas y no nuestras ideas de nuestras impresiones.

[9] Para confirmar esto consideraré otro fenómeno manifiesto y convincente, que consiste en que siempre que por un accidente las facultades que producen algunas impresiones se hallan obstaculizadas en sus operaciones, como cuando una persona es ciega o sorda de nacimiento, no sólo se pierden las impresiones, sino también las ideas correspondientes, de modo que no aparece jamás en la mente el más pequeño rastro de unas y otras. No sólo esto es cierto cuando los órganos de la sensación se hallan totalmente destruidos, sino también cuando no han sido jamás puestos en acción para producir una impresión particular. No podemos formarnos una idea precisa del sabor de un plátano sin haberlo probado realmente.

Sin embargo, existe un fenómeno contradictorio que puede probar [10] que no es absolutamente imposible para las ideas preceder a las impresiones correspondientes. Creo que se concederá fácilmente que las varias ideas distintas de colores que percibimos con los ojos o de los [SB 6] sonidos que nos proporciona el oído son realmente diferentes las unas de las otras, aunque al mismo tiempo semejantes. Ahora bien, si esto es verdad de los diferentes colores, debe no ser menos cierto que los diferentes matices del mismo color producen cada uno una idea distinta independiente de las demás; pues si esto se niega, es posible, por la graduación continua de los matices, pasar de un color

insensiblemente al que le es más remoto, y si no se concede que todos los términos medios son diferentes, no se puede, sin cometer un absurdo, negar que los extremos sean los mismos. Supongamos, por consiguiente, que una persona haya gozado de la vista durante treinta años y haya llegado a conocer los colores de todas clases, excepto un matiz de azul particular, por ejemplo, que no ha tenido la suerte de encontrar. Colóquense todos los diferentes matices de este color, excepto este único, ante él, descendiendo gradualmente del más oscuro al más claro; en este caso, es manifiesto que percibirá un hueco donde falta este matiz y se dará cuenta de que existe en este lugar una distancia mayor entre los colores contiguos que en algún otro. Me pregunto ahora si es posible para él suplir por su propia imaginación esta falta y producir la idea de este particular matiz, aunque no le haya sido nunca proporcionada por los sentidos. Creo que pocos no serán de la opinión de que puede, y esto podrá servir como prueba de que las ideas simples no se derivan siempre de las impresiones correspondientes, aunque el caso es tan particular y singular que apenas merece nuestra observación y que no merece que por él solo alteremos nuestras máximas generales.

Aparte de esta excepción, no estará de más notar en este caso que [11] el principio de prioridad de las impresiones con respecto a las ideas debe ser entendido con otra limitación, a saber: que, como nuestras ideas son imágenes de nuestras impresiones, podemos formar ideas secundarias que son imágenes de las primarias, como se ve por el razonamiento que hacemos acerca de ellas. Esto no es, propiamente hablando, tanto una excepción de la regla como una explicación de [SB 7] ella. Las ideas producen imágenes de sí mismas en nuevas ideas; pero como se supone que las primeras ideas se derivan de impresiones, sigue siendo cierto que todas nuestras ideas simples proceden mediata o inmediatamente de sus impresiones correspondientes.

[12] Éste es, pues, el primer principio que establezco en la ciencia de la naturaleza humana y no debemos despreciarlo a causa de su aparente simplicidad, pues es notable que la presente cuestión referente a la precedencia de nuestras impresiones e ideas es idéntica a la que ha hecho mucho ruido planteada en otros términos, cuando se discutía si existían *ideas innatas* o si todas las ideas se derivaban de la sensación y reflexión. Podemos observar que, para probar que las ideas de extensión y color no son innatas, los filósofos no hacen más que mostrar que nos son proporcionadas por los sentidos. Para probar que las ideas de pasión y deseo no son innatas observan que tenemos una experiencia precedente de estas emociones en nosotros mismos. Ahora bien, si examinamos cuidadosamente estos argumentos hallaremos que no prueban más que las ideas son precedidas de otras percepciones más vivaces de las que se derivan y a las que representan. Espero que esta clara exposición de la cuestión acabará con todas las discusiones concernientes a ella y hará que este principio sea más empleado en nuestros razonamientos de lo que parecía haberlo sido hasta ahora.

SECCIÓN 2. DIVISIÓN DEL ASUNTO

[1] Puesto que resulta que nuestras impresiones simples son anteriores a sus ideas correspondientes y que las excepciones son muy raras, el método parece requerir que examinemos nuestras impresiones antes de considerar nuestras ideas. Las impresiones pueden ser divididas en dos géneros: las de SENSACIÓN y las de REFLEXIÓN. El primer género surge en el alma, originariamente por causas desconocidas. El [SB 8] segundo se deriva, en gran medida, de nuestras ideas y en el siguiente orden. Una impresión nos excita a través de los sentidos y nos hace percibir calor o frío, sed o hambre, placer o dolor de uno u otro género. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece después que la impresión cesa, y a esto lo llamamos una idea. La idea de placer o dolor produce, cuando vuelve a presentarse en el alma, las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor que pueden ser llamadas propiamente impresiones de reflexión porque derivan de ella. Éstas son a su vez copiadas por la memoria e imaginación y se convierten en ideas que quizás a su vez dan lugar a otras impresiones e ideas; de modo que las impresiones de reflexión no son sólo antecedentes a sus ideas correspondientes sino también posteriores a las de sensación y derivadas de ella. El examen de nuestras sensaciones corresponde más a los anatomistas y filósofos de la naturaleza que a la moral y, por consiguiente, no debemos ahora entrar en él. Como las impresiones de reflexión, a saber: pasiones, deseos y emociones, que principalmente exigen nuestra atención, surgen la mayoría de las veces de ideas, debemos invertir el método que a primera vista parecía más natural, y para explicar la naturaleza y principios de la mente humana, dar una noticia particular de las ideas antes de que pasemos a las impresiones. Por esta razón prefiero comenzar con las ideas.

SECCIÓN 3. DE LAS IDEAS DE LA MEMORIA Y LA IMAGINACIÓN

Hallamos por experiencia que cuando una impresión ha estado una [1] vez presente en la mente, hace de nuevo su aparición en ella como una idea, y que esto puede suceder de dos modos diferentes: cuando en su nueva aparición conserva un grado considerable de su primera vivacidad y es así algo intermedio entre una impresión y una idea y cuando pierde enteramente esta vivacidad y es una idea por completo. La facultad por la que reproducimos nuestras impresiones del primer modo es llamada MEMORIA, y aquella que las reproduce del segundo, [SB 9] IMAGINACIÓN. Es evidente, a primera vista, que las ideas de la memoria son mucho más vivaces y consistentes que las de la imaginación y que la primera facultad nos presenta sus objetos con colores más definidos que los empleados por la última. Cuando recordamos un suceso pasado su idea surge en la mente con energía, mientras que en la imaginación la percepción es débil y lánguida y no puede ser mantenida por la mente, sin dificultad, invariable y uniforme, durante un tiempo considerable. Existe aquí, pues, una diferencia importante entre una y otra especie de ideas. Pero de esto trataremos más extensamente después.[11]

Hay aún otra diferencia entre estos dos géneros de ideas y que no [2] es menos evidente, a saber: que aunque ni las ideas de la memoria ni las de la imaginación, ni las

ideas vivaces ni las débiles pueden hacer su aparición en la mente a no ser que sus impresiones correspondientes hayan tenido lugar antes para prepararles el camino, la imaginación no se halla obligada a seguir el mismo orden y forma de las impresiones originales, mientras que la memoria se halla en cierto modo limitada en este respecto y no posee el poder de variarlas.

[3] Es evidente que la memoria conserva la forma original en la que sus objetos fueron presentados y que siempre que nos apartamos de aquélla al recordar algo procede esto de algún defecto o imperfección en dicha facultad. Un historiador puede, quizá, por la marcha más conveniente de su narración, relatar un suceso antes que otro al que fue realmente posterior; pero se da cuenta de esta alteración del orden, si es riguroso, y por este medio vuelve a colocar la idea en su debida posición. Sucede lo mismo en nuestro recuerdo de lugares y personas que hemos conocido antes. La función capital de la memoria no es conservar las ideas simples, sino su orden y posición. En resumen: este principio se halla basado en un número tal de fenómenos corrientes y vulgares, que podemos ahorrarnos la molestia de insistir más sobre él.

[4] Hallamos la misma evidencia en nuestro segundo principio relativo [SB 10] a *la libertad de la imaginación para alterar y transformar el orden de sus ideas*. Las fábulas que encontramos en los poemas y novelas prueban esto de forma incuestionable. La naturaleza se halla totalmente alterada y no se mencionan más que caballos alados, dragones feroces y gigantes monstruosos. No debe parecer extraña esta libertad de la fantasía si consideramos que todas nuestras ideas son copias de nuestras impresiones y que no hay dos impresiones que sean totalmente inseparables. No es preciso mencionar que es esto una consecuencia evidente de la división de las ideas en simples y complejas. Siempre que la imaginación percibe una diferencia entre ideas puede producir fácilmente una separación.

SECCIÓN 4. DE LA CONEXIÓN O ASOCIACIÓN DE IDEAS

[1] Como todas las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación y pueden ser unidas de nuevo en la forma que a ésta agrade, nada sería más inexplicable que las operaciones de esta facultad si no estuviese guiada por algunos principios universales que la hacen en alguna medida uniforme en todos los tiempos y lugares. Si las ideas existiesen enteramente desligadas e inconexas sólo el azar las uniría, y sería imposible que las mismas ideas se uniesen regularmente en ideas complejas (como lo hacen corrientemente) si no existiese algún lazo de unión entre ellas, alguna cualidad que las asocie y por la que naturalmente una idea despierte a la otra. Este principio de unión entre las ideas no ha de ser considerado como una conexión inseparable, pues esto ha sido ya excluido de la imaginación, y además no podemos concluir que sin ésta la mente no puede unir dos ideas, pues nada es más libre que dicha facultad, sino que hemos de considerarlo como una fuerza dócil que prevalece comúnmente y es la causa de que, entre otras cosas, los lenguajes se correspondan tan exactamente los unos a los otros; la

naturaleza, en cierto modo, ha indicado a cada [SB 11] una de las ideas simples cuáles son más propias para ser unidas en un complejo. Las cualidades de que surge esta asociación y por las cuales de este modo es llevada la mente de una idea a otra son tres, a saber: SEMEJANZA, CONTIGÜIDAD *en tiempo o lugar y* CAUSA *y* EFECTO.

Creo que no será muy necesario probar que estas cualidades producen [2] una asociación entre ideas y que cuando aparece una idea despierta naturalmente otra. Es claro que, en el curso de nuestro pensamiento y en la constante revolución de nuestras ideas, nuestra imaginación pasa fácilmente de una idea a otra que se le *asemeja* y que esta cualidad por sí sola es para la fantasía un lazo suficiente de asociación. Es igualmente evidente que como los sentidos al cambiar sus objetos están obligados a cambiarlos regularmente y a tomarlos tal como se hallan *contiguos* unos a otros, la imaginación debe, en virtud de una larga costumbre, adquirir el mismo método de pensar y recorrer las partes del espacio y el tiempo al concebir sus objetos. En cuanto a la conexión, que está constituida por la relación de *causa y efecto*,[12] tendremos ocasión más tarde de examinarla en su totalidad y, por consiguiente, no insistiré aquí sobre ella: Es suficiente observar que no hay relación que produzca una conexión más fuerte en la fantasía y haga que una idea despierte más fácilmente a otra que la relación de causa y efecto entre sus objetos.

Para darnos cuenta de toda la extensión de estas relaciones debemos [3] considerar que dos objetos están enlazados entre sí en la imaginación, no sólo cuando el uno es inmediatamente semejante, contiguo o causa del otro, sino también cuando se interpone entre ellos un tercer objeto que tiene con los dos alguna de estas relaciones. Esto puede ser prolongado en una gran extensión, aunque observamos al mismo tiempo que cada aumento de términos disminuye considerablemente la relación. Los primos en cuarto grado se hallan enlazados por la relación de *causalidad*, si se me permite usar este término, pero no tan íntimamente como los hermanos y mucho menos que los hijos [SB 12] y el padre. En general, podemos observar que todas las relaciones de sangre dependen de las de causa y efecto y se estiman próximas o remotas, según el número de causas intermedias interpuestas entre las personas.

[4] De las tres relaciones arriba mencionadas, la más extensa es la de causalidad. Dos objetos pueden ser considerados como puestos en esta relación tanto cuando el uno es causa de alguna de las acciones o movimientos del otro como cuando el primero es la causa de la existencia del último, pues como la acción o movimiento no es más que el objeto mismo considerado en un cierto aspecto y como el objeto continúa el mismo en todas sus diferentes situaciones, es fácil imaginar cómo esta influencia de unos objetos sobre otros puede enlazarlos en la imaginación.

[5] Podemos llevar esto más lejos y hacer notar que no sólo dos objetos están enlazados por la relación de causa y efecto cuando el uno produce un movimiento o una acción del otro, sino también cuando tiene el poder de producirlas. Podemos observar que esto es la fuente de todas las relaciones de interés y deber por las que los hombres se influyen los unos a los otros en la sociedad y se hallan sometidos a los lazos del Gobierno y la subordinación. Un amo es una persona que por su situación, que surge de la fuerza o

del pacto, tiene el poder de dirigir en ciertos aspectos las acciones de otra persona que llamamos siervo. Un juez es un individuo que en todos los casos en litigio puede fijar por su opinión la posesión o propiedad de algo entre miembros de la sociedad.[13] Cuando una persona posee algún poder no se requiere para ponerlo en acción más que el ejercicio de la voluntad, y *esto* se considera, en cada caso, como posible, y, en muchos, como probable, especialmente en el caso de la autoridad, donde la obediencia del súbdito es un placer y una ventaja para el superior.

[6] Éstos son, por consiguiente, los principios de unión o cohesión de nuestras ideas simples y ocupan en la imaginación el lugar de la conexión inseparable por la que se hallan unidas en nuestra memoria. Existe aquí un género de ATRACCIÓN que, como se verá, posee en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural y que [SB 13] se revela en formas tan numerosas como varias. Sus efectos son en todas partes notables; pero en cuanto a sus causas, son las más de las veces desconocidas y deben reducirse a las cualidades *originales* de la naturaleza humana, que yo no pretendo explicar. Nada es más preciso para un verdadero filósofo que refrenar el inmoderado deseo de investigar las causas, y habiendo establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, contentarse con esto cuando ve que un examen ulterior le llevará a especulaciones oscuras e inciertas. En este caso, su investigación estará mucho mejor empleada examinando los efectos que indagando las causas de sus principios.

Entre los efectos de esta unión o asociación de ideas no existe ninguno [7] tan notable como las ideas complejas, que son los objetos comunes de nuestros pensamientos y razonamientos y que surgen generalmente de algún principio de unión entre nuestras ideas simples. Estas ideas complejas pueden dividirse en RELACIONES, MODOS y SUSTANCIAS. Examinaremos brevemente cada una de éstas en orden y añadiremos algunas consideraciones referentes a nuestras ideas *generales* y *particulares* antes que dejemos el presente asunto, que puede ser considerado como los elementos de esta filosofía.

SECCIÓN 5. DE LAS RELACIONES

La palabra *relación* se usa en dos sentidos muy diferentes el uno del [1] otro. Designa a veces la cualidad por la cual dos ideas se hallan enlazadas entre sí en la imaginación y por la que una de ellas despierta naturalmente la otra, según se ha explicado, y otras la circunstancia particular según la que, aun en la unión arbitraria de dos ideas en la fantasía, consideramos apropiado compararlas. En el lenguaje corriente es el primer sentido en el que usamos siempre la palabra relación, y solamente en filosofía la ampliamos y la hacemos significar [SB 14] algún asunto particular de comparación, sin un principio de enlace. Así se concede por los filósofos que la distancia es una verdadera relación, porque adquirimos una idea de ella comparando objetos; pero hablando corrientemente decimos *que nada puede estar más distante entre sí que tales o tales cosas y que nada puede tener menos relación*, como si distancia y relación fuesen

incompatibles.

[2] Puede quizá ser estimado como una tarea infinita enumerar las cualidades que hacen que los objetos admitan una comparación y por las que se producen las ideas de la relación filosófica; pero si consideramos diligentemente esto, hallaremos que sin ninguna dificultad pueden ser comprendidas bajo siete títulos generales, que pueden ser considerados como los orígenes de toda relación *filosófica*:

[3] 1. La primera es la *semejanza*, y ésta es una relación sin la que no puede existir relación filosófica alguna, pues ningún objeto admitirá una comparación más que cuando tenga con otros algún grado de semejanza. Pero aunque la semejanza sea necesaria para toda relación filosófica, no se sigue que siempre produzca una conexión o asociación de ideas. Cuando una cualidad llega a ser muy general y es común a muchos individuos no lleva a la mente directamente a alguno de ellos, sino que, presentando a una vez un gran número de ellos, impide, por consiguiente, que la imaginación se fije en un único objeto.

[4] 2. La *identidad* puede ser estimada una segunda especie de relación. Esta relación la considero aquí como aplicada en su sentido estricto a los objetos constantes e inmutables, sin examinar la naturaleza y fundamentación de la identidad personal, lo que tendrá lugar más tarde. De todas estas relaciones, la más universal es la de identidad, por ser común a todo ser cuya existencia tiene alguna duración.

[5] 3. Después de la identidad, las relaciones más universales y comprensivas son las del *espacio y tiempo*, que son el origen de un número infinito de comparaciones, como *distante, contiguo, arriba, abajo, delante, detrás*, etc.

[6] 4. Todos los objetos que admiten *cantidad* o *número* pueden ser [SB 15] comparados en este aspecto, que es otro origen muy fecundo de relaciones.

[7] 5. Cuando dos objetos cualesquiera poseen la misma *cualidad* en común, los *grados* en que la poseen forman una quinta especie de relación. Así, de dos objetos que son pesados, el uno puede ser más o menos pesado que el otro. Dos colores que son del mismo género pueden ser de diferentes matices, y en este aspecto admiten comparación.

[8] 6. La relación de *oposición* puede a primera vista ser considerada como una excepción de la regla de *que ninguna relación de cualquier género puede sustituir sin algún grado de semejanza*. Sin embargo, consideramos que dos ideas no son nunca en sí mismas contrarias, si se exceptúan las de existencia y no existencia, y que aun éstas son claramente semejantes, por implicar ambas la idea de un objeto, aunque la última excluye el objeto de todo tiempo y lugar, en los que se supone que no existe.

7. Todos los restantes objetos, como el fuego y el agua, el calor y el [9] frío, son sólo considerados contrarios por experiencia y por la oposición de sus *causas* o *efectos*; esta relación de causa y efecto es tanto una séptima relación filosófica como una relación natural. La semejanza implicada en esta relación se explicará más adelante.

Naturalmente, se esperaría que uniese la *diferencia* a las otras relaciones; [10] pero yo la considero más como una negación de relación que como algo real o positivo. La diferencia es de dos clases, como opuesta a la identidad o a la semejanza. La primera se llama una diferencia de *número*; la segunda, de *género*.

SECCIÓN 6. DE LOS MODOS Y SUSTANCIAS

Preguntaría gustoso a los filósofos que fundan muchos de sus razonamientos [1] sobre la distinción de sustancia y accidente e imaginan que tenemos ideas claras de ello, si la idea de *sustancia* se deriva de las impresiones de sensación o de las de reflexión. Si nos es procurada [SB 16] por nuestros sentidos, pregunto por cuál de ellos y de qué manera. Si es percibida por la vista, debe ser un color; si por el oído, un sonido; si por el paladar, un sabor, y así sucesivamente sucederá con los otros sentidos. Creo, sin embargo, que nadie afirmará que la sustancia es un color, un sonido o un sabor. La idea de sustancia debe, en consecuencia, derivarse de una impresión de reflexión si realmente existe. Pero nuestras impresiones de reflexión se reducen a nuestras pasiones y emociones, ninguna de las cuales es posible que represente una sustancia. No tenemos, por consiguiente, una idea de la sustancia distinta de una colección de cualidades particulares, y no nos referimos a otra cosa cuando hablamos o razonamos acerca de ella.

La idea de una sustancia, lo mismo que la de un modo, no es más [2] que una colección de ideas simples que están unidas por la imaginación y poseen un nombre particular asignado a ellas, por el que somos capaces de recordar a nosotros mismos o los otros esta colección. Pero la diferencia entre estas ideas consiste en que las cualidades particulares que forman una sustancia se refieren corrientemente a un *algo* desconocido, al que se supone son inherentes, o, concediendo que esta ficción no tiene lugar, se supone al menos que se hallan enlazadas estrecha e inseparablemente por las relaciones de contigüidad y causalidad. El efecto de esto es que siempre que descubrimos que una nueva cualidad simple tiene la misma conexión con las restantes, la comprendemos inmediatamente entre ellas, aunque no esté dentro de la primera concepción de sustancia. Así, nuestra idea de oro puede, al principio, ser un color amarillo, peso, maleabilidad, fusibilidad; pero después de descubrir su solubilidad en el *agua regia* podemos unir esta cualidad a las otras y suponer que pertenece tanto a la sustancia como si su idea desde un comienzo hubiera sido una parte o componente de ella. El principio de unión, siendo considerado como parte capital de la idea compleja, da entrada a cualquier cualidad que

se presente después y es igualmente comprendida bajo esa idea como las otras que se presentaron primeramente.

[3] Que esto no puede tener lugar en los modos es evidente al considerar [SB 27] su naturaleza. Las ideas simples, de las cuales los modos están formados, o representan cualidades que no están unidas por continuidad y causalidad, sino que están dispersas en diferentes sujetos, o, si se hallan unidas, su principio de unión no se considera como el fundamento de una idea compleja. La idea de la danza es un ejemplo de la primera clase de modos; la de la belleza, del segundo. La razón es clara: tales ideas complejas no pueden admitir una nueva idea sin cambiar el nombre que distingue al modo.

SECCIÓN 7. DE LAS IDEAS ABSTRACTAS

[1] Una cuestión muy importante ha sido suscitada con respecto a las ideas *abstractas* o *generales*, es decir, *¿son generales o particulares en la concepción que la mente tiene de ellas?* Un gran filósofo[14] ha combatido la opinión tradicional en este particular y ha afirmado que todas las ideas generales no son más que ideas particulares unidas a un cierto término que les concede una significación más extensa y las hace despertar, en ocasiones, otras ideas individuales que son semejantes a ellas. Como yo considero éste uno de los descubrimientos más grandes y más valiosos que han sido hechos en los últimos años en la República de las Letras, intentaré confirmarlo por algunos argumentos que espero lo pongan más allá de toda duda y controversia.

Es evidente que al formar la mayoría de nuestras ideas generales, [2] si no todas, hacemos abstracción de los grados particulares de cantidad y cualidad, y que un objeto no deja de pertenecer a una especie dada por razón de una pequeña alteración en su extensión, duración y otras propiedades. Por consiguiente, puede pensarse que existe aquí un claro dilema decisivo en lo concerniente a la naturaleza de las ideas abstractas, las cuales han proporcionado tantos asuntos de especulación a los filósofos. La idea abstracta del hombre representa a los [SB 18] hombres de todos los tamaños y de todas las cualidades; de lo que se concluye que no puede hacerlo más que o representando a la vez todos los tamaños y cualidades posibles o no representando ninguno. Ahora bien, estimándose como absurdo defender la primera posición, por implicar una capacidad infinita de la mente, se ha realizado comúnmente una inferencia en favor de la última y se ha supuesto que nuestras ideas abstractas no representan ningún grado particular de cantidad o cualidad. Sin embargo, haré ver que esta decisión es errónea, *primeramente* probando que es totalmente imposible concebir una cantidad o cualidad sin formarse una noción precisa de sus grados, y *segundo*, mostrando que, aunque la capacidad de la mente no es infinita, podemos formarnos a la vez una noción de todos los grados posibles de cantidad y cualidad de una manera que, aunque imperfecta, puede servir al menos para todos los propósitos de la reflexión y conversación.

Comenzando con la primera proposición de que *la mente no puede* [3] *formarse una noción de cantidad y cualidad sin formarse una noción precisa de los grados de cada*

una, la probaremos por los tres argumentos siguientes: *Primeramente*, hemos observado que todos los objetos diferentes son distinguibles y que todos los objetos distinguibles son separables por el pensamiento y la imaginación. Podemos añadir aquí que estas proposiciones son igualmente ciertas a la *inversa* y que todos los objetos separables son, pues, distinguibles, y que todos los objetos distinguibles son, por consiguiente, diferentes. Pues ¿cómo es posible que podamos separar lo que no es distinguible o distinguir lo que no es diferente? Por consiguiente, para saber si la abstracción implica una separación necesitamos tan sólo considerarla desde este punto de vista y examinar si todas las circunstancias de las que hacemos abstracción en nuestras ideas generales son distinguibles y diferentes de las que retenemos como partes esenciales de las mismas. Es evidente, [SB 19] a primera vista, que la determinada longitud de una línea no es diferente ni distinguible de la línea misma, ni, en general, el grado preciso de una cualidad lo es de la cualidad misma. Por consiguiente, estas ideas son tan poco susceptibles de separación como de distinción o diferencia. Se hallan, pues, unidas unas con otras en la concepción, y la idea general de una línea, a pesar de todas nuestras abstracciones y refinamientos, tiene, cuando aparece en la mente, un grado preciso de cantidad y cualidad, aunque se puede hacer que represente otras líneas que poseen diferentes grados de ambas.

[4] *Segundo*: se confiesa que ningún objeto puede aparecer a los sentidos o, con otras palabras, que ninguna impresión puede hacerse presente a la mente sin hallarse determinada en sus grados de cantidad y cualidad. La confusión en que se hallan envueltas a veces las impresiones procede tan sólo de su debilidad e inestabilidad y no de alguna capacidad de la mente para recibir una impresión que en su existencia real no posea un grado o proporción determinada. Es esto una contradicción en los términos y aun implica la más crasa de las contradicciones, a saber: que es posible que la misma cosa sea y no sea al mismo tiempo.

[5] Ahora bien, puesto que todas las ideas se derivan de impresiones y no son más que copias y representaciones de ellas, todo lo que es verdadero de las unas debe reconocerse como perteneciente a las otras. Las impresiones y las ideas difieren tan sólo por su vigor y vivacidad. La conclusión precedente no se funda en un grado particular de vivacidad. No puede, pues, ser afectada por una variación en este respecto. Una idea es una impresión más débil, y como una impresión fuerte debe tener necesariamente una cualidad y cantidad determinadas, debe suceder lo mismo con su copia o representante.

[6] *Tercero*: es un principio generalmente admitido en filosofía que todo en la naturaleza es individual y que es totalmente absurdo suponer un triángulo realmente existente que no posea una relación precisa de lados y ángulos. Si esto, por consiguiente, es absurdo *de hecho* y en [SB 20] la *realidad*, debe serlo también en la *idea*, pues nada de lo que podemos formarnos una idea clara y distinta es absurdo o imposible. Formarnos la idea de un objeto y formarnos una idea simplemente es la misma cosa, siendo la referencia de la idea al objeto, una denominación extrínseca, de la que en sí misma no muestra ni indicación ni carácter. Ahora bien, como es imposible formarnos una idea de un objeto que posee cantidad y cualidad y, sin embargo, no las posee en un

grado determinado de ambas, se sigue que existe una imposibilidad igual para formarnos una idea que no se halle limitada y confinada en estos dos aspectos. Las ideas abstractas son, pues, en sí mismas individuales, aunque puedan llegar a ser generales en su representación. La imagen en la mente es solamente la de un objeto particular, aunque su aplicación, en nuestro razonamiento, sea la misma que si fuese universal.

Esta aplicación de las ideas más allá de su naturaleza procede de [7] la reunión de todos sus grados de cantidad y cualidad de una manera imperfecta, pero que puede servir para los propósitos de la vida, lo que constituye la segunda proposición que me propongo explicar. Cuando hemos hallado una semejanza entre varios objetos[15] que frecuentemente se nos presenta, aplicamos el mismo nombre a todos ellos, cualesquiera que sean las diferencias que podamos observar en los grados de su cantidad y cualidad y todas las demás diferencias que puedan aparecer entre ellos. Después de haber adquirido una costumbre de este género, la audición de ese nombre despierta la idea de uno de estos objetos y hace que la imaginación lo conciba con todas sus circunstancias y proporciones determinadas. Pero como la misma palabra se supone que ha sido aplicada frecuentemente a otras representaciones particulares, que son diferentes en muchos aspectos de la idea que se halla inmediatamente presente a la mente, y no siendo la palabra capaz de despertar la idea de otras representaciones particulares, toca tan sólo al alma, si se nos permite hablar de este modo, y despierta el hábito que hemos adquirido considerándolas. No están éstas realmente de hecho presentes ante la mente, sino solamente en potencia; no podemos representárnoslas claramente en la imaginación, pero somos capaces de considerar fácilmente alguna de ellas cuando lo exija un designio o necesidad presente. La palabra despierta [SB 21] una idea individual y al mismo tiempo una cierta costumbre, y esta costumbre produce cualquier otra idea individual que podemos tener ocasión de emplear. Sin embargo, como la producción de todas las ideas a las que el nombre puede ser aplicado es, en los más de los casos, imposible, abreviamos este trabajo por una consideración más parcial y hallamos que no surgen más que pocos inconvenientes, de esta simplificación, en nuestro razonamiento.

[8] Una de las circunstancias más extraordinarias del presente asunto es que, después que la mente ha producido una idea individual sobre la que razonamos, la costumbre que la acompaña y es despertada por el término general o abstracto sugiere rápidamente otra idea individual si por casualidad hacemos un razonamiento que no concuerda con aquélla. Así, si mencionáramos la palabra *triángulo* y formásemos la idea de un equilátero determinado para corresponder a aquélla y afirmásemos después *que los tres ángulos de un triángulo son iguales entre sí*, las otras ideas individuales de un escaleno y un isósceles, que hemos omitido al principio, se nos presentan inmediatamente y nos hacen percibir la falsedad de esta proposición, aunque sea verdadera con relación a la idea que hemos formado. Que la mente no sugiere siempre estas ideas cuando es preciso procede de alguna imperfección en sus facultades, y una imperfección semejante es frecuentemente el origen del falso razonamiento y la sofistería. Esto es, principalmente, lo que sucede con las ideas que son abstrusas y complejas. En otras ocasiones, la costumbre es más perfecta y caemos rara vez en tales errores.

[9] Es más, la costumbre es en ocasiones tan perfecta que la misma idea puede unirse a varias palabras diferentes y puede ser empleada en diferentes razonamientos sin peligro alguno de error. Así, la idea de un triángulo equilátero de una pulgada de altura puede servirnos para hablar de una *figura*, de una *figura rectilínea*, de una *figura regular*, de un *triángulo* y de un *triángulo equilátero*. Por consiguiente, todos estos términos están en este caso unidos con la misma idea; pero como acostumbran a ser aplicados en una mayor o menor extensión, [SB 22] despiertan sus hábitos particulares, y por esto llevan a la mente rápidamente a observar que no se ha realizado ninguna conclusión contraria a la idea que usualmente se comprende bajo ellos.

[10] Antes de que estos hábitos hayan llegado a ser totalmente perfectos, quizá la mente no se contente con formarse la idea de una sola realidad individual, sino que puede recorrer varias distintas, para entender lo que quiere decir y la extensión del complejo que quiere expresar por el término general. Para que podamos determinar el sentido de la palabra *figura* debemos recorrer en nuestra mente las ideas de círculo, cuadrado, paralelogramo, triángulo de diferentes lados y proporciones, y no podemos detenernos en una sola imagen o idea. Como quiera que esto sea, es cierto *que* nos formamos la idea de realidades individuales siempre que usamos un término general, *que* rara vez o nunca agotamos estas realidades individuales y *que* las que permanecen son representadas solamente por medio del hábito por el que las reproducimos cuando alguna ocasión presente lo exige. Ésta es, pues, la naturaleza de nuestras ideas abstractas y términos generales, y de esta manera es como explicamos la precedente paradoja de *que algunas ideas son particulares en su naturaleza y generales en su representación*. Una idea particular se hace general uniéndose con un término general, esto es, con un término que por una unión habitual está en relación con otras muchas ideas particulares y las reproduce en la imaginación fácilmente.

La única dificultad que queda en este asunto debe referirse al [11] hábito que reproduce tan fácilmente toda idea particular que podamos necesitar y es despertado por una palabra o sonido con el que lo unimos frecuentemente. El modo más apropiado, según mi opinión, de dar una explicación satisfactoria de esta actividad de la mente es producir otros casos que son análogos a ella y otros principios que facilitan su actuación. Explicar las causas últimas de nuestras acciones mentales es imposible. Es suficiente que podamos dar una explicación satisfactoria de ellas por la experiencia y analogía.

Primeramente, pues, observo que cuando mencionamos algún número [12] grande, por ejemplo, un millar, la mente no tiene en general [SB 23] una idea adecuada de él, sino tan sólo la capacidad de producir una idea tal por la idea adecuada de las decenas, bajo las cuales el número se halla comprendido. Esta imperfección, sin embargo, de nuestras ideas no se experimenta nunca en nuestros razonamientos, que parecen ser un caso paralelo al presente de las ideas universales.

Segundo: tenemos varios casos de hábitos que pueden ser despertados [13] por una sola palabra, como, por ejemplo, cuando una persona que sabe de memoria un fragmento de un discurso o una serie de versos puede recordar el todo, que es incapaz de reproducir, tan sólo mediante la primera palabra o expresión con que comienzan.

Tercero: creo que todo el que examine la situación de su mente al [14] razonar estará de acuerdo conmigo en que no unimos ideas distintas y completas a cada término que usamos, y que cuando hablamos de *gobierno, iglesia, negociación, conquista*, rara vez desplegamos en nuestras mentes todas las ideas simples de las que se componen estas ideas complejas. Sin embargo, se puede observar que, a pesar de esta imperfección, podemos evitar decir absurdos acerca de estos asuntos y podemos percibir una repugnancia entre las ideas tanto como si tuviésemos una plena comprensión de ellas. Así, si en lugar de decir *que en la guerra el más débil tiene siempre el recurso de la negociación* dijésemos *que tiene siempre el recurso de la conquista*, la costumbre que hemos adquirido de atribuir ciertas relaciones a las ideas aún acompaña a las palabras y nos hace percibir inmediatamente lo absurdo de esta proposición, del mismo modo que una idea particular puede servirnos para razonar con respecto a otras ideas, aunque sean éstas diferentes en varias circunstancias.

[15] *Cuarto*: dado que las realidades individuales se agrupan y se colocan bajo un término general, teniendo en cuenta la semejanza que entre sí muestran, esta relación debe facilitar su entrada en la imaginación y hacer que sean sugeridas en la ocasión precisa más rápidamente. [SB 24] De hecho, si consideramos el progreso común del pensamiento, ya en la reflexión, ya en la conversación, hallaremos una razón poderosa para convencernos de este particular. Nada es más admirable que la presteza con que la imaginación despierta sus ideas y las presenta en el instante preciso en que son necesarias o útiles. La fantasía pasa de un extremo a otro del universo, reuniendo las ideas que pertenecen a un asunto. Podría pensarse que el mundo intelectual de las ideas al completo se hallaba presente ante nosotros y que no hacíamos más que coger las que eran más apropiadas a nuestro propósito. Sin embargo, no es preciso que esté presente ninguna, más que las ideas que se hallan reunidas por una especie de facultad mágica en el alma, que aunque sea siempre más perfecta en los grandes genios, y es propiamente lo que llamamos genio, resulta, sin embargo, inexplicable mediante los más grandes esfuerzos del entendimiento humano.

[16] Quizás estas cuatro reflexiones pueden ayudar a alejar todas las dificultades de la hipótesis referente a las ideas abstractas que yo he propuesto y que es tan contraria a lo que hasta ahora ha prevalecido en filosofía. Pero, a decir verdad, pongo mi mayor confianza en lo que he probado ya con referencia a la imposibilidad de las ideas generales, según el método corriente de explicarlas. Debemos buscar, ciertamente, algún sistema nuevo en este asunto, y no existe claramente ninguno más que el que yo he propuesto. Si las ideas son particulares en su naturaleza y al mismo tiempo finitas en su número, sólo por la costumbre pueden hacerse generales en su representación y contener un número infinito de otras ideas bajo sí.

Antes de que deje este problema emplearé los mismos principios [27] para explicar la *distinción de razón*, de la que se habla tanto y se entiende tan poco en las escuelas. De este género es la distinción entre figura y cuerpo figurado, movimiento y cuerpo movido. La dificultad de explicar esta distinción surge del principio antes expuesto: *que todas las ideas que son diferentes son separables*; pues se sigue de aquí que, si la figura

es diferente del cuerpo, sus ideas deben ser tan separables como [SB 15] distinguibles, y si no es diferente, sus ideas no pueden ser ni separables ni distinguibles. ¿Qué se entiende por una distinción de razón, puesto que no implica diferencia ni separación?

Para evitar esta dificultad debemos recurrir a la explicación precedente [18] de las ideas abstractas. Es cierto que la mente jamás hubiera soñado en distinguir una figura de un cuerpo figurado no siendo en la realidad ni distinguibles, ni diferentes, ni separables, si no hubiera observado que aun en esta simplicidad pueden contenerse muchas semejanzas y relaciones diferentes. Así, cuando una esfera de mármol blanco se nos presenta, tenemos sólo la impresión de un color blanco dispuesto en una cierta forma y no somos capaces de separar y distinguir el color de la forma; pero habiendo observado después una esfera de mármol negra y un cubo de mármol blanco y comparándolos con nuestros primeros objetos, hallamos dos semejanzas separadas en lo que parecía primeramente, y realmente es, totalmente inseparable. Después de un poco más de práctica de esta clase, comenzamos a distinguir la figura del color por una *distinción de razón*; esto es, consideramos juntamente la figura y el color, pues son, en efecto, la misma cosa e indistinguibles, pero vistas bajo aspectos diferentes, según las semejanzas de que son susceptibles. Cuando consideramos solamente la figura de la esfera de mármol blanco, nos formamos, en realidad, una idea de la figura y el color, pero tácitamente dirigimos nuestra vista a su semejanza con la esfera de mármol negro, y del mismo modo, cuando queremos considerar solamente su color, dirigimos nuestra vista a su semejanza con el cubo de mármol blanco. Por este medio acompañamos nuestras ideas de una especie de reflexión, de la que la costumbre nos hace, en gran parte, insensibles. Una persona que desea considerar la figura de un globo de mármol blanco sin pensar en su color desea una cosa imposible; mas, lo que quiere decir es que debemos considerar el color y la figura juntos, pero tener presente la semejanza con la esfera de mármol negro o con alguna otra esfera de cualquier otro color o materia.

---

[7] Siguiendo las indicaciones de la nueva edición crítica del *Tratado de la naturaleza humana* de David Hume realizada por Oxford University Press (*vid*. Bibliografía selecta del «Estudio introductorio» en el presente volumen) y con el fin de facilitar la referencia a la numeración marginal de libros, partes, secciones y párrafos de la obra, se ha modificado la numeración original del texto llevada a cabo por Hume cambiando los números romanos por cifras arábigas. Así pues, lo que antes era THN II, II, ahora será THN 2, 2, y así en el resto de la obra.

[8] Como ya se ha señalado, cuando Hume quiere usar específicamente el término «alma», *soul*, lo hace, como en este texto, por lo que parece más oportuno traducir *mind* por «mente».

[9] Hago uso de los términos «impresión» e «idea» en un sentido que no es el acostumbrado, y espero que se me concederá esta libertad. Quizá devuelvo a la palabra «idea» su sentido original que le hizo perder Locke aplicándola a todas nuestras percepciones. Por el término «impresión» no quisiera que se entendiese la manera como se producen las impresiones vivaces en el alma, sino tan sólo las percepciones mismas; porque no existe ningún nombre particular ni en inglés ni en ninguna otra lengua que yo conozca. *(N. del A.)*

[10] Se introduce aquí un punto y aparte que no aparece en Viqueira pero sí en el texto original.

[11] Parte 3, sección 5. *(N. del A.)* Esta nota no aparece en la edición de Viqueira.

[12] El análisis humeano de la causalidad constituye la idea más famosa de la obra y es repetida en el *Abstract* o *Resumen del Tratado*. No es como se tendió a pensar, en absoluto, el único objetivo o argumento de la obra, ni siquiera su punto más polémico. *Cf*. principalmente THN 1, 3, 2-8.

[13] La frase relativa al ejemplo del juez falta en la edición del *Tratado* de F. Duque. *Cf.* Bibliografía selecta del «Estudio introductorio» en el presente volumen.

[SB 17] [14] Berkeley. *(N. del A.)*

[15 App.] Es evidente que aun las ideas simples diferentes pueden presentar entre [SB 637] sí una similaridad o semejanza, pero no es necesario que la nota o circunstancia de semejanza sea distinta o separable de aquello en que difieren. *Azul* y *verde* son dos ideas simples diferentes, pero son más semejantes que *azul* y *rojo*, aunque su simplicidad total excluye toda posibilidad de separación o distinción. Sucede lo mismo con los sonidos, sabores y olores particulares. Éstos admiten semejanzas infinitas partiendo de su apariencia general y comparación sin tener una circunstancia idéntica en común. De esto podemos estar ciertos, aunque no sea más que por los términos abstractos de *idea simple*. Éstos comprenden todas las ideas simples bajo sí. Éstas se asemejan entre sí por su simplicidad, y por su misma naturaleza, que excluye toda composición, la circunstancia en que se asemejan no es ni distinguible ni separable del resto. Sucede lo mismo con todos los grados de una cualidad. Son semejantes todos y, sin embargo, la cualidad en cualquier individuo no es jamás distinta del grado. *(N. del A.)*

[App.] indica que la nota procede del «Apéndice» del *Tratado*, en el libro 3.

[SB 26] PARTE 2

DE LAS IDEAS DEL ESPACIO Y EL TIEMPO

SECCIÓN 1. DE LA INFINITA DIVISIBILIDAD DE NUESTRAS IDEAS DEL ESPACIO Y EL TIEMPO

[1] Todo lo que tiene un aspecto de paradoja y es contrario a las nociones primeras y sin prejuicios de la humanidad es abrazado frecuentemente con gusto por los filósofos, como pareciendo mostrar la superioridad de su ciencia, que puede descubrir opiniones tan apartadas de las concepciones vulgares. Por otra parte, algo que nos es propuesto y causa sorpresa y admiración produce una satisfacción tal a la mente, que nos entregamos a estas emociones agradables y no nos persuadiremos jamás de que este placer carece de todo fundamento. De estas disposiciones en los filósofos y sus discípulos surge la complacencia mutua existente entre ellos, ya que mientras los primeros proporcionan una cantidad tal de opiniones extrañas e inexplicables, los últimos las creen muy fácilmente. De esta complacencia mutua no puedo dar un ejemplo más evidente que el de la doctrina de la divisibilidad infinita, con cuyo examen comenzaré el estudio de las ideas de espacio y tiempo.

[2] Se concede universalmente que la capacidad de la mente es limitada y que no puede jamás alcanzar una concepción plena y adecuada del infinito, y, aunque no se concediese, esto sería bastante evidente por la más corriente observación y experiencia. Es, pues, claro que [SB 27] todo lo que es capaz de ser dividido *al infinito* debe constar de un número infinito de partes y que es imposible poner algún límite al número de partes sin poner límite al mismo tiempo a la división. Apenas se requiere una inducción para concluir de aquí que la *idea* que nos formamos de una cantidad finita no es divisible indefinidamente, sino que podemos, por distinciones y separaciones apropiadas, reducir esta idea a las inferiores, que son totalmente simples e indivisibles. Al rechazar la capacidad infinita de la mente suponemos que puede llegar a un fin en la división de sus ideas y no hay modo posible de evadir la evidencia de esta conclusión.

Por consiguiente, es cierto que la imaginación alcanza un mínimum [3] y puede producir una idea de la cual no puede concebir una subdivisión y que no puede ser disminuida sin una destrucción total. Si se me habla de la milésima y diezmilésima parte de un grano de arena, tengo una idea de estos números y de sus diferentes relaciones; pero las imágenes que yo formo en mi mente para representar las cosas mismas no son diferentes entre sí ni inferiores a la de la imagen por la que represento el grano de arena mismo, que se supone que es mucho mayor que ellas. Lo que está formado de partes es divisible en ellas, y lo que es divisible o distinguible es separable. Pero sea lo que fuere lo que podemos imaginar de la cosa, la idea de un grano de arena no es divisible ni separable en veinte ideas diferentes, ni mucho menos en mil, diez mil o un número

infinito.

Sucede lo mismo con las impresiones de los sentidos que con las [4] ideas de la imaginación. Poned un punto de tinta sobre un papel, fijad vuestra vista sobre este punto y retiraos a una distancia tal que al fin lo perdáis de vista; es claro que un momento antes de haberse desvanecido la imagen o impresión era totalmente indivisible. No es por falta de rayos de luz que impresionen nuestra vista por lo que las partes pequeñas de los cuerpos distantes no producen una impresión sensible, sino porque se hallan más allá de una distancia en la que sus impresiones puedan reducirse a un mínimum y son incapaces de una [SB 28] disminución interior. Un microscopio o telescopio que las hace visibles no produce nuevos rayos de luz, sino que extiende tan sólo los que partían de ellas, y por este medio concede partes a las impresiones que a la vista por sí sola aparecen simples y sin partes y las lleva a un mínimum que era antes imperceptible.

De aquí podemos deducir el error de la opinión corriente de que [5] la capacidad de la mente se halla limitada por ambos lados y que es imposible para la imaginación formar una idea adecuada de lo que va más allá de un cierto grado, tanto de pequeñez como de grandeza. Nada puede ser más pequeño que algunas ideas que nos formamos en la fantasía e imágenes que aparecen a los sentidos, pues son ideas e imágenes perfectamente simples e indivisibles. El único defecto de nuestros sentidos está en que nos dan imágenes desproporcionadas de las cosas y nos representan como pequeño y simple lo que es realmente grande y compuesto de un número elevado de partes. No somos sensibles a este error, sino que, considerando las impresiones de los objetos pequeños, que parecen a los sentidos ser iguales o casi iguales a los otros objetos, y hallando por la razón que existen otros objetos mucho más diminutos, concluimos demasiado de prisa que son inferiores a alguna idea de nuestra imaginación o impresión de nuestros sentidos. Sin embargo, es cierto que podemos formarnos ideas que no serán más grandes que el más pequeño átomo de los espíritus animales de un insecto mil veces más pequeño que un ácaro y podemos concluir más bien que esta dificultad reside en ampliar nuestras concepciones tanto como es necesario para formarnos una justa noción de un ácaro o aun de un insecto mil veces más pequeño que un ácaro; pues para formar una noción exacta de estos animales debemos tener una idea distinta que represente cada parte de ellos, lo que, de acuerdo con el sistema de la divisibilidad infinita, es totalmente imposible, y según el de las partes indivisibles de los átomos, extremamente dificultoso por razón del vasto número y multiplicidad de estas partes.

[SB 29] SECCIÓN 2. DE LA INFINITA DIVISIBILIDAD DEL ESPACIO Y EL TIEMPO

[1] Siempre que las ideas son representaciones adecuadas de los objetos, las relaciones, contradicciones y concordancias de las ideas son totalmente aplicables a los objetos y

podemos observar que esto es el fundamento del conocimiento humano. Nuestras ideas son representaciones adecuadas de las partes más diminutas de la extensión, y sean cuales sean las divisiones o subdivisiones que suponemos para lograr estas partes, éstas no pueden jamás ser inferiores a algunas ideas que nos formamos. La clara consecuencia de ello es que todo lo que *parece* imposible y contradictorio por la comparación de estas ideas debe ser *realmente* imposible y contradictorio sin una excusa o evasiva ulterior.

[2] Toda cosa capaz de ser dividida infinitamente contiene un número infinito de partes; de otro modo, la división se detendría en las partes indivisibles, a las que inmediatamente llegaríamos. Si, en consecuencia, una extensión finita es divisible infinitamente, no podrá ser contradictorio suponer que una extensión finita comprende un número infinito de partes, y, viceversa, si es una contradicción suponer que una extensión finita contiene un número infinito de partes, ninguna extensión finita puede ser infinitamente divisible. Pero de que este último supuesto es absurdo me convenzo a mí mismo por la consideración de mis ideas claras. Primeramente considero la más pequeña idea que puedo formarme de una parte de la extensión, y estando seguro de que no existe nada más pequeño que esta idea, concluyo que todo lo que descubro por este medio debe ser una cualidad real de la extensión. Después repito esta idea una, dos, tres veces, etc., y hallo la idea compleja de extensión que surge de esta repetición: aumentar siempre y hacerse doble, triple y cuádruple, etc., hasta que, por último, se convierte en una magnitud considerable más grande o más pequeña, según se repita más o menos la misma idea. Cuando me detengo en la adición de las partes, la idea de la extensión cesa de aumentar, y [SB 30] cuando prosigo esta adición *hasta el infinito* percibo claramente que la extensión debe hacerse también infinita. En total, concluyo que la idea de un número infinito de partes es individualmente la misma idea que la de una extensión infinita y que ninguna extensión finita es capaz de contener un número infinito de partes, y, en consecuencia, que ninguna extensión finita es divisible infinitamente.[16]

Puedo añadir otro argumento propuesto por un autor[27] conocido y [3] que me parece muy poderoso y elegante. Es evidente que la existencia en sí misma corresponde tan sólo a la unidad y no es jamás aplicable al número más que en razón de las unidades de que el número está compuesto. Veinte hombres pueden considerarse como existentes, pero esto tan sólo porque uno, dos, tres, cuatro, etc., existen, y si se niega la existencia de los últimos, la de los primeros deja de tener lugar en consecuencia. Por lo tanto, es totalmente absurdo suponer que un número existe y negar la existencia de las unidades, y como la existencia es siempre un número, según la opinión corriente de los metafísicos, y jamás se reduce a una unidad o cantidad indivisible, se sigue que la existencia no puede existir jamás. Es en vano replicar que una cantidad determinada de extensión es una unidad, pero una unidad tal que admite un número infinito de fracciones y es inagotable en sus subdivisiones, pues por la misma regla estos veinte hombres *pueden ser considerados como una unidad*. La esfera entera de la Tierra y, es más, el universo entero, *pueden ser considerados como una unidad*. El término de unidad es meramente una denominación ficticia que la mente puede aplicar a cualquier cantidad de objetos que ella agrupa, y no puede una unidad tal existir más por sí sola que lo puede el número, por

ser [SB 31] en realidad un verdadero número. La unidad que puede existir por sí sola y cuya existencia es necesaria para la de todo número es de otro género y debe ser perfectamente indivisible e incapaz de reducirse a otra unidad menor.

[4] Todo este razonamiento tiene lugar también con respecto al tiempo, juntamente con un argumento adicional del que será conveniente tomar nota. Es una propiedad inseparable del tiempo, que en cierto modo constituye su esencia, que a cada una de sus partes sucede otra y que ninguna de ellas, aun contiguas, pueden ser coexistentes. Por la misma razón que el año 1737 no puede coincidir con el año presente, 1738, cada momento debe ser distinto y posterior o antecedente a otro. Es cierto, pues, que el tiempo, tal como existe, debe hallarse compuesto de momentos indivisibles, pues si en el tiempo no podemos llegar jamás al fin de la división y si cada momento que sucede a otro no fuera perfectamente único e indivisible, existirían un número infinito de momentos coexistentes o partes del tiempo, lo que creo se concederá que es una contradicción notoria.

[5] La divisibilidad infinita del espacio implica la del tiempo, como es evidente por la naturaleza del movimiento. Si la última, por consiguiente, es imposible, la primera debe serlo igualmente.

[6] No dudo que será concedido fácilmente por el más obstinado defensor de la doctrina de la divisibilidad infinita que estos argumentos son difíciles y que es imposible dar una respuesta a ellos que sea perfectamente clara y satisfactoria. Aquí podemos observar que nada puede ser más absurdo que la costumbre de llamar *dificultad* a lo que pretende ser una *demostración* y tratar por este medio de eludir su fuerza y evidencia. No sucede en las demostraciones como en las probabilidades, en las que las dificultades pueden tener lugar y un argumento puede contrarrestar a otro y disminuir su autoridad. Una demostración, si es exacta, no admite ninguna dificultad que se le oponga, y si no es exacta, es un mero sofisma y, por consiguiente, no puede ser una dificultad: o es irresistible o no tiene fuerza alguna. Hablar, pues, de [SB 32] objeciones y réplicas y pesar los argumentos en una cuestión como ésta es confesar o que la razón humana no es más que un juego de palabras o que la persona misma que habla así no tiene capacidad suficiente para estos asuntos. Las demostraciones pueden ser difíciles de ser comprendidas a causa de lo abstracto del asunto, pero no pueden poseer jamás dificultades tales que debiliten su autoridad una vez que han sido comprendidas.

Es verdad que los matemáticos acostumbran a decir que existen [7] aquí argumentos igualmente poderosos en favor de cada lado de la cuestión y que la doctrina de los puntos indivisibles se halla también unida a objeciones irrefutables. Antes de que examine estos argumentos y objeciones en detalle los consideraré en conjunto y trataré de probar de una vez, por una razón breve y decisiva, que es totalmente imposible que puedan tener un fundamento exacto.

Es una máxima establecida en metafísica *que todo lo que la mente* [8] *concibe claramente incluye la idea de una existencia posible* o, en otras palabras, *que nada de lo que imaginamos es absolutamente imposible*. Podemos formarnos la idea de una montaña de oro y de aquí concluir que esta montaña puede existir actualmente. No

podemos formarnos la idea de una montaña sin valle y, por consiguiente, la consideramos como imposible.

Ahora bien; es cierto que poseemos una idea de extensión, pues de [9] otro modo, ¿por qué hablaríamos y razonaríamos acerca de ella? Es igualmente cierto que esta idea, concebida por la imaginación, aunque divisible en partes o ideas inferiores, no es divisible infinitamente ni consta de un número infinito de partes, pues esto excede a la comprensión de nuestras limitadas facultades. Aquí, pues, existe una idea de extensión que consta de partes o ideas inferiores que son perfectamente indivisibles; así, pues, esta idea no implica contradicción; por consiguiente, es posible que exista realmente la extensión en conformidad con ella y, por tanto, todos los argumentos empleados contra la posibilidad de los puntos matemáticos son meras argucias escolásticas inmerecedoras de nuestra atención.

Podemos llevar estas consecuencias más lejos y concluir que todas [10] las pretendidas demostraciones en favor de la divisibilidad infinita [SB 33] de la extensión son igualmente sofísticas, pues es cierto que estas demostraciones no pueden ser exactas sin probar la imposibilidad de los puntos matemáticos, y pretenderlo es un evidente absurdo.

SECCIÓN 3. DE LAS DEMÁS CUALIDADES DE NUESTRAS IDEAS DE ESPACIO Y TIEMPO

No puede haberse hecho descubrimiento más feliz para resolver todas [1] las controversias concernientes a las ideas que el antes mencionado de que las impresiones las preceden siempre y que toda idea que la imaginación posee hace su primera aparición en una impresión correspondiente. Estas últimas percepciones son tan claras y evidentes que no admiten controversia ninguna, aunque muchas de nuestras ideas sean tan oscuras que es casi imposible, aun para la mente que las forma, decir exactamente cuál es su naturaleza y composición. Apliquemos este principio para descubrir aún más la naturaleza de nuestras ideas de espacio y tiempo.

[2] Al abrir mis ojos y dirigirlos a los objetos que me rodean percibo muchos cuerpos visibles, y al cerrarlos de nuevo y considerar la distancia entre estos cuerpos adquiero la idea de extensión. Como toda idea se deriva de alguna impresión que le es exactamente similar, las impresiones similares a esta idea de extensión deben ser o sensaciones derivadas de la vista o algunas impresiones internas que se derivan de estas sensaciones.

[3] Nuestras impresiones internas son nuestras pasiones, emociones, deseos y adversiones, ninguna de las cuales, según creo, se afirmará que sea el modelo del que se deriva la idea del espacio. No queda más, por consiguiente, que los sentidos para producirnos la impresión original. [SB 34] [Pero ¿qué impresión nos trasmiten en este caso los sentidos? Ésta es la pregunta fundamental que decide sin posibilidad de apelación en lo que se refiere a la naturaleza de la idea.][18]

[4] [La visión de la mesa que tengo ante mí es suficiente para proporcionarme la

idea de extension. Así pues, esta idea procede de una impresión que en este momento aparece ante los sentidos y la representa.][19] Pero mis sentidos me proporcionan solamente impresiones de puntos coloreados dispuestos de un cierto modo. Si se dice que la vista es sensible a algo más, tan sólo deseo que se me indique a qué; pero si es imposible mostrar algo más, podemos concluir con certidumbre que la idea de extensión no es sino una copia de estos puntos coloreados y de la forma de su aparición.

[5] Si se supone que en el objeto extenso o composición de puntos coloreados, del cual hemos obtenido primeramente la idea de extensión, los puntos son de color púrpura, se seguirá que en cada repetición de esta idea no sólo colocaremos los puntos en el mismo orden los unos con respecto a los otros, sino que les atribuiremos también el mismo color, único que conocemos. Sin embargo, más tarde, habiendo experimentado otros colores, violeta, verde, rojo, blanco, negro y todas las diferentes mezclas de éstos y habiendo hallado una semejanza en la disposición de los puntos coloreados de los que están compuestos, omitimos las particularidades de color tanto como es posible y hallamos una idea abstracta basándonos en la disposición de los puntos o forma de aparición en que concuerdan. Es más: aun cuando la semejanza se transporta más allá de los objetos de un sentido y se halla que las impresiones del tacto son similares a las de la vista con respecto a la disposición de sus partes, no impide esto que surja la idea abstracta que representa a ambos por razón de su semejanza. Todas las ideas abstractas no son más que ideas particulares consideradas en ciertos respectos; pero hallándose unidas a términos generales, son capaces de representar una vasta variedad y de comprender objetos que, si bien son semejantes en algunos respectos, son en otros muy diferentes entre sí.

La idea de tiempo, derivándose de la sucesión de nuestras percepciones [6] de cualquier género, tanto ideas como impresiones y tanto [SB 35] impresiones de reflexión como de sensación, nos aporta un ejemplo de una idea abstracta que comprende una aún más grande variedad que el espacio y que se halla representada en la fantasía por alguna idea particular e individual de una determinada cantidad y cualidad.[20]

Del mismo modo que de la disposición de los objetos visibles y [7] tangibles obtenemos la idea del espacio, obtenemos la del tiempo de la sucesión de las ideas e impresiones y no es posible que el tiempo por sí solo aparezca o sea conocido por la mente. Un hombre sumido en el sueño profundo o muy ocupado con un pensamiento es insensible al tiempo, y según que sus percepciones se suceden con una rapidez más o menos grande, la misma duración parece más larga o más breve para su imaginación. Ha sido señalado por un gran filósofo[21] que nuestras percepciones tienen ciertos límites en este particular, que son fijados por la naturaleza y constitución original de la mente, y más allá de los cuales ninguna influencia de los objetos externos sobre los sentidos es capaz de acelerar o retardar nuestro pensamiento. Si se hace girar con rapidez un carbón encendido presentará a los sentidos la imagen de un círculo de fuego y no parecerá que exista ningún intervalo de tiempo entre sus revoluciones, por la mera razón de que es imposible, para nuestras percepciones, sucederse con la misma rapidez con que se comunica el movimiento a los objetos externos. Siempre que no tenemos percepciones

sucesivas, no tenemos noción del tiempo, aunque exista una sucesión real en los objetos. De este fenómeno, lo mismo que de muchos otros, podemos concluir que el tiempo no puede hacer su aparición en la mente solo o acompañado de un objeto fijo e inmutable, sino que se descubre siempre por alguna sucesión *perceptible* de objetos mudables.

[8] Para confirmar esto, podemos añadir el siguiente argumento, que me parece perfectamente decisivo y convincente. Es evidente que el tiempo o duración consiste en partes diferentes, pues de otro modo [SB 36] no podríamos concebir una duración más larga o más breve. Es, pues, evidente que estas partes no son coexistentes, pues la propiedad de la coexistencia de las partes corresponde a la extensión y es lo que las distingue de la duración. Ahora bien, como el tiempo se compone de partes que no son coexistentes, un objeto inmutable, ya que no produce más que impresiones coexistentes, no produce nada que pueda darnos la idea del tiempo, y en consecuencia esta idea debe derivarse de una sucesión de objetos mudables, y el tiempo, en su primera aparición, no puede hallarse separado de una sucesión tal.

[9] Por consiguiente, habiendo hallado que el tiempo, en su primera aparición en la mente, va siempre unido con una sucesión de objetos mudables y que de otro modo no podríamos nunca conocerlo, debemos examinar ahora si puede ser *concebido*, sin nuestra concepción de una sucesión de objetos, y si puede formar por sí solo una idea diferente en la imaginación.

[10] Para saber si los objetos que van unidos en una impresión son separables en la idea necesitamos tan sólo considerar si son diferentes entre sí, en cuyo caso es claro que deben ser concebidos aparte. Todo lo que es diferente es distinguible, y todo lo que es distinguible puede ser separado de acuerdo con las máximas antes expuestas. Si, por el contrario, no son diferentes, no serán distinguibles y no podrán separarse. Esto es precisamente lo que sucede con respecto del tiempo comparado con nuestras percepciones sucesivas. La idea del tiempo no se deriva de una impresión particular mezclada con otra y fácilmente distinguible de ella, sino que surge enteramente de la manera según la que aparecen las impresiones a la mente sin constituir una de ellas. Cinco notas tocadas en una flauta nos dan la impresión e idea del tiempo, aunque el tiempo no sea una sexta impresión que se presente al oído o a algún otro sentido. No existe, además, una sexta impresión que la mente halle por reflexión en sí misma. Estos cinco sonidos, al hacer su aparición de este modo particular, no excitan ninguna emoción en la mente ni producen ningún [SB 37] género de afección que siendo observada pueda dar lugar a una nueva idea, pues *esto* es necesario para producir una nueva idea de reflexión y no puede la mente, recorriendo mil veces sus ideas de sensación, extraer de ellas una nueva idea original a menos que la naturaleza haya forjado sus facultades de tal modo que experimente una nueva impresión original a partir de una contemplación de este género. Pero aquí la mente tan sólo se da cuenta de la *manera* según la que los diferentes sonidos hacen su aparición y que puede después considerar sin tener en cuenta estos sonidos particulares y puede unir con otros objetos cualesquiera. Debe tener presente, ciertamente, las ideas de algunos objetos y no es posible, sin estas ideas, llegar a la concepción del tiempo, que, puesto que no aparece como una impresión primaria y

distinta, no debe ser simplemente más que diferentes ideas o impresiones u objetos dispuestos de una cierta manera, esto es, sucediéndose los unos a los otros.

Ya sé que hay algunos que pretenden que la idea de duración [11] es aplicable, en un sentido propio, a los objetos que son totalmente inmutables, y considero que es ésta la opinión corriente tanto entre los filósofos como entre el vulgo. Para convencerse de su falsedad no necesitamos más que reflexionar sobre la conclusión precedente de que la idea de duración se deriva siempre de una sucesión de objetos mudables y no puede jamás ser procurada a la mente por nada fijo e inmutable; pues inevitablemente se sigue de aquí que, ya que la idea de duración no puede derivarse de un objeto tal, no puede ser aplicada a él con alguna propiedad o exactitud y no se puede decir que algo inmutable tiene duración. Las ideas representan siempre los objetos o las impresiones de las que se derivan y no pueden jamás, sin una ficción, representar o ser aplicadas a otras cosas. Consideraremos más adelante[22] la ficción por la que aplicamos la idea de tiempo aun a lo que es inmutable, y suponemos comúnmente que la duración es una medida tanto del reposo como del movimiento.

Existe otro argumento decisivo que establece la doctrina presente, [12] referente a nuestras ideas de espacio y de tiempo, y que se funda solamente [SB 38] en el simple principio de *que nuestras ideas de ellos se componen de partes que son indivisibles*. Este argumento merece la pena que se lo examine.

[13] Siendo toda idea distinguible también separable, consideremos una de estas ideas simples e indivisibles de las que está formada la *extensión*, y separándola de las otras y considerándola aparte, pronunciemos un juicio sobre su naturaleza y cualidades.

[14] Es claro que no es la idea de la extensión, pues la idea de la extensión consta de partes, y esta idea, según lo supuesto, es totalmente simple e indivisible. No es nada, por consiguiente. Esto es absolutamente imposible, pues como la idea compuesta de extensión, que es real, está compuesta de ideas tales, si éstas fuesen algo no existente, una existencia real se compondría de no existencias, lo que es un absurdo. Por lo tanto, debo preguntar: *¿Cuál es nuestra idea de un punto simple e indivisible?* No importa si mi respuesta parece algo novedosa, pues la cuestión misma casi no ha sido abordada. Estamos acostumbrados a discutir, con respecto a la naturaleza, de los puntos matemáticos, pero rara vez con respecto a sus ideas.

[15] La idea del espacio es procurada a la mente por dos sentidos: la vista y el tacto, y nada aparece como extenso más que lo que es visible o tangible. La impresión compuesta que representa la extensión consta de varias impresiones menores que son indivisibles para la vista o el tacto y que pueden ser llamadas impresiones de átomos o corpúsculos dotados con color y solidez. Pero esto no es todo. No sólo se requiere que estos átomos sean coloreados y tangibles para que se presenten a nuestros sentidos: es necesario también que conservemos la idea de su color o tangibilidad para comprenderlos mediante nuestra imaginación. Tan sólo la idea de su color o tangibilidad puede hacerlos concebibles para la imaginación. Una vez suprimidas las ideas de estas cualidades sensibles, resultan totalmente aniquilados para nuestro pensamiento o imaginación.

[16] Ahora bien, lo mismo que son las partes es el todo. Si un punto no se [SB 39]

considera como coloreado o tangible, no nos puede procurar ninguna idea y, por consiguiente, la idea de la extensión, que se compone de las ideas de estos puntos, no podrá existir jamás; pero si la idea de la extensión puede existir realmente, como sabemos que existe, sus partes deben existir también, y para esto deben considerarse coloreadas y tangibles. Por consiguiente, no poseemos una idea de espacio o extensión más que cuando la consideramos como un objeto de nuestra vista o tacto.

[17] El mismo razonamiento probará que los momentos indivisibles del tiempo deben llenarse con algún objeto real o existencia, cuya sucesión forma la duración y la hace ser concebible por la mente.

SECCIÓN 4. RESPUESTA A LAS OBJECIONES

Nuestro sistema, concerniente al espacio y el tiempo, consta de dos [1] partes que se hallan íntimamente enlazadas entre sí. La primera depende de la siguiente cadena de razonamientos. La capacidad de la mente no es infinita; en consecuencia, la idea de la extensión o duración consta de un número de partes o ideas inferiores, pero en número finito, y éstas son simples e indivisibles; es, pues, posible para el espacio y el tiempo existir de acuerdo con esta idea, y si es posible, es cierto que deben existir actualmente de acuerdo con ella, pues su divisibilidad infinita es totalmente imposible y contradictoria.

La otra parte de nuestro sistema es una consecuencia de ésta. Las [2] partes en que las ideas del espacio y el tiempo se dividen son, por último, indivisibles; y estas partes indivisibles, no siendo nada en sí mismas, son inconcebibles cuando no se hallan llenas de algo real y existente. Las ideas del espacio y el tiempo no son, por consiguiente, ideas separadas o diferentes, sino tan sólo el modo o el orden en que [SB 40] los objetos existen, o, en otras palabras, es imposible concebir un vacío y extensión sin materia o un tiempo en el que no haya sucesión o cambio en una existencia real. La conexión íntima entre estas partes de nuestro sistema es la razón por la que examinaremos juntas las objeciones que han sido presentadas contra ambas, comenzando con las contrarias a la divisibilidad finita de la extensión.

1. La primera de estas objeciones de que me ocuparé es más apropiada [3] para probar la conexión y dependencia de una parte respecto de la otra que para destruir alguna de ellas. Ha sido sostenido frecuentemente en las escuelas que la extensión debe ser divisible *hasta el infinito*, porque el sistema de los puntos matemáticos es absurdo; y que este sistema es absurdo porque el punto matemático es algo sin existencia, y, por consiguiente, no puede formar una existencia real por su unión con otros. Esto sería totalmente decisivo si no existiese un término medio entre la infinita divisibilidad de la materia y la no existencia de los puntos matemáticos; pero existe evidentemente un término medio, a saber: el conceder color o solidez a estos puntos; y el absurdo de ambos extremos se ve en la demostración de la verdad y realidad de este término medio. El sistema de los puntos *físicos*, que es otro término medio, es demasiado absurdo para

necesitar de una refutación. Una extensión real, del género que se supone que presenta un punto físico, no puede jamás existir sin partes diferentes entre sí, y siempre que los objetos son diferentes son distinguibles y separables por la imaginación.

[4] 2. La segunda objeción se deriva de la necesidad de la *penetración* si la extensión consistiese en puntos matemáticos. Un átomo simple e indivisible que toca a otro debe necesariamente penetrarlo, pues es imposible que pueda tocarle en sus partes externas, dado el supuesto de su simplicidad perfecta que excluye toda parte. Por consiguiente, debe tocarle íntimamente y en su esencia total *secundum se, tota, et* [SB 41] *totaliter*, que es la verdadera definición de la penetración. Pero la penetración es imposible; en consecuencia, los puntos matemáticos son igualmente imposibles.

[5] Respondo a esta objeción proporcionando en sustitución una idea más exacta de la penetración. Supóngase que dos cuerpos no teniendo un espacio vacío dentro de su circunferencia se aproximan el uno al otro y se unen de manera tal que el cuerpo resultante de su unión no es más extenso que uno de ellos; esto es lo que debemos entender cuando hablamos de penetración; pero es evidente que esta penetración no es más que el aniquilamiento de uno de los cuerpos y la conservación del otro sin hallarse en situación de poder distinguir en particular cuál es el conservado y cuál es el aniquilado. Antes de su contacto tenemos la idea de dos cuerpos; después tenemos tan sólo la idea de uno. Es imposible para la mente mantener una noción de diferencia entre dos cuerpos de la misma naturaleza existiendo en el mismo lugar y tiempo.

[6] Tomando, pues, la penetración en este sentido, a saber: en el del aniquilamiento de un cuerpo por su contacto con otro, pregunto si alguien ve la necesidad de que un punto coloreado o tangible sea aniquilado por la aproximación de otro coloreado o tangible. ¿No se percibirá, evidentemente, por el contrario, que de la unión de estos puntos resulta un objeto que es compuesto y divisible y que puede ser dividido en partes, cada una de las cuales conserva su existencia, diferente y separada, no obstante su contigüidad con otras? Ayudemos a la fantasía imaginando que estos puntos son de diferentes colores y de los más apropiados para evitar su unión y confusión. Un punto azul y un punto rojo pueden, seguramente, hallarse contiguos sin ninguna penetración o aniquilación; pues si no pudiese ser así, ¿qué sucedería con ellos? ¿Cuál sería aniquilado, el rojo o el azul? O si estos colores se fundiesen en uno, ¿qué nuevo color producirían por su unión?

[7] Lo que da principalmente origen a estas objeciones y al mismo tiempo hace tan difícil darles una respuesta satisfactoria es la debilidad e inestabilidad natural de nuestra imaginación y nuestros sentidos [SB 42] cuando se dirigen a tales objetos diminutos. Póngase una mancha de tinta sobre un pedazo de papel y retírese a una distancia tal que la mancha llegue a ser totalmente invisible; se hallará que, al volver a aproximarlo, la mancha se hace visible sólo en pequeños intervalos primeramente, que después se hace visible siempre, que después aun adquiere mayor intensidad en su coloración sin aumentar de tamaño, y que cuando ha aumentado hasta un grado en que se halla realmente extensa es difícil para la imaginación deshacerla en sus partes componentes a causa del desagrado que halla en la concepción de un objeto tan diminuto como es un

punto único. Esta debilidad influye en la mayoría de nuestros razonamientos acerca del presente asunto y hace casi imposible responder de una manera inteligible y en términos adecuados muchas cuestiones que pueden surgir referentes a ellos.

3. Existen muchas objeciones sacadas de la *matemática* contra la [8] indivisibilidad de las partes de la extensión, aunque a primera vista esta ciencia parece más bien favorable a esta doctrina, y si es contraria a sus *demostraciones* es perfectamente compatible con sus *definiciones*. Mi presente tarea debe ser defender las definiciones y refutar las demostraciones.

Una superficie se *define* como larga y ancha sin poseer profundidad; [9] una línea, como larga sin ancho y profundidad; un punto, como lo que no tiene ni longitud, ni ancho ni profundidad. Es evidente que esto es perfectamente ininteligible, partiendo de otro supuesto que no sea la composición de la extensión por puntos o átomos indivisibles. ¿Cómo de otra manera podría existir algo sin longitud, anchura o profundidad?

Observo que se han dado a este argumento dos diferentes respuestas, [10] pero ninguna de ellas es, a mi ver, satisfactoria. La *primera* es que los objetos de la geometría, esas superficies, líneas y puntos, cuyas proporciones y posiciones se examinan en ella, son meras ideas de la mente, y no sólo no existieron nunca, sino que no podrán existir jamás en la naturaleza. No existieron nunca porque nadie puede pretender haber dibujado una línea o hecho una superficie que concuerde enteramente con la definición. No podrán existir nunca porque podemos [SB 43] presentar demostraciones, partiendo de estas mismas ideas, para probar que son imposibles.

Sin embargo, ¿puede imaginarse algo más absurdo y contradictorio [11] que este razonamiento? Todo lo que puede ser concebido por una idea clara y distinta implica necesariamente la posibilidad de existencia, y quien pretenda probar la imposibilidad de su existencia por un argumento derivado de la idea clara, afirma en realidad que no tenemos una idea clara de ello porque tenemos una idea clara. Es inútil buscar una contradicción en algo que se concibe distintamente por la mente. Si implicase una contradicción, sería imposible que pudiese ser jamás concebido.

[12] No existe, pues, término medio entre la concesión, por lo menos, de la posibilidad de los puntos indivisibles y la negación de sus ideas, y sobre este último principio se basa la *segunda* respuesta al precedente argumento. Se ha pretendido[23] que, aunque es imposible concebir la longitud sin alguna anchura, sin embargo, por una abstracción, sin separación, podemos considerar la una sin tener en cuenta la otra, del mismo modo que pensamos la longitud del camino entre dos ciudades omitiendo su ancho. La longitud es inseparable de la anchura, tanto en la naturaleza como en nuestras mentes; pero no excluye una consideración parcial y una *distinción de razón*, del modo que antes hemos explicado.

[13] Al refutar esta respuesta no insistiré sobre el argumento que ya he explicado de un modo suficiente, a saber: que si fuese imposible para la mente llegar a un *mínimum* para sus ideas, su capacidad debería ser infinita, para comprender el infinito número de partes de las que se compondría su idea de extensión. Trataré de hallar nuevos absurdos en este razonamiento.

[14] Una superficie limita un sólido, una línea limita una superficie, un punto limita una línea; yo afirmo que si las *ideas* de punto, línea o superficie [SB 44] no fueran indivisibles sería imposible que concibiésemos estas limitaciones, pues si supusiésemos que eran infinitamente divisibles y que la fantasía trataba de fijarlas en la idea de la última superficie, línea o punto, inmediatamente hallaría ésta que la idea se deshacía en partes, y apoderándose de estas últimas partes perdería su dominio por una nueva división, y así *hasta el infinito*, sin posibilidad alguna de llegar a una última idea. El número de fracciones no la llevaría más cerca de la última división que la primera idea que se ha formado. Toda partícula escapa de nuevo por una nueva división, del mismo modo que el mercurio cuando intentamos cogerlo con la mano. Pero como de hecho debe existir algo que limite la idea de toda cantidad finita, y como esta idea terminal no puede constar de partes o ideas inferiores —de otro modo sería la última de sus partes la que limitaría a la idea, y así sucesivamente— es esto una prueba clara de que las ideas de superficies, líneas y puntos no admiten ninguna división, a saber: las de las superficies en profundidad, las de las líneas en anchura y profundidad y las de los puntos en ninguna dimensión.

Los *escolásticos* fueron tan sensibles a la fuerza de este argumento [15] que algunos de ellos mantuvieron que la naturaleza había mezclado entre las partículas de la materia, que son divisibles *hasta el infinito*, un cierto número de puntos matemáticos para dar una delimitación a los cuerpos, y otros evitaban la fuerza de este razonamiento por un cúmulo de cavilaciones y distinciones ininteligibles. Ambos adversarios concedían igualmente la victoria. El que se oculta a sí mismo confiesa la superioridad evidente de su enemigo tanto como el que entrega honradamente sus armas.

Así pues, parece que las definiciones de los matemáticos destruyen [16] las supuestas demostraciones; y que si tenemos una idea de puntos, líneas, y superficies indivisibles acorde con la definición, su existencia es ciertamente posible; pero que si no tenemos una idea semejante es imposible que podamos concebir los límites de ninguna figura, concepción sin la que no es posible ninguna demostración geométrica.

Voy más lejos y afirmo que ninguna de estas demostraciones puede [27] tener suficiente peso para establecer un principio tal como el de la [SB 45] infinita divisibilidad, y esto porque con respecto a semejantes objetos diminutos no existen propiamente demostraciones, hallándose construidos sobre ideas que no son exactas y máximas que no son verdaderas en sentido estricto. Cuando la geometría decida algo concerniente a las proporciones de cantidad no debemos exigir la máxima *precisión* y exactitud. Ninguna de sus pruebas se extiende tan lejos; toma sus dimensiones y proporciones de las figuras correctamente, pero toscamente y con alguna libertad. Sus errores jamás son considerables y no se equivocaría de ningún modo si no aspirase a una perfección absoluta tal.

En primer lugar, yo pregunto a los matemáticos qué entienden [18] al decir que una línea o superficie es IGUAL a otra o MAYOR o MENOR que otra. Haced que alguno de ellos responda, sea cualquiera la secta a que pertenezca, ya mantenga la composición de la extensión por puntos indivisibles ya por cantidades divisibles *hasta el infinito*; la

respuesta lo pondrá en un aprieto en ambos casos.

Hay pocos matemáticos, o ninguno, que defiendan la hipótesis de [19] los puntos indivisibles, y éstos tienen la respuesta más fácil y exacta para la presente cuestión. Necesitan tan sólo replicar que las líneas o superficies son iguales cuando el número de puntos de cada una es igual al de la otra, y que como la proporción de los números varía, varía también la proporción de las líneas y las superficies. Pero aunque esta respuesta es *tan* correcta como obvia, puedo afirmar que su criterio de igualdad es completamente *inútil* y que jamás determinamos por una comparación tal que los objetos sean iguales o desiguales unos respecto de otros, pues como los puntos que entran en la composición de una línea o superficie, ya se perciban por la vista o el tacto, son tan diminutos y se confunden tanto los unos con los otros que es totalmente imposible para la mente contar su número, un cómputo tal jamás nos aportará un criterio para que podamos juzgar de las proporciones. Nadie será capaz de determinar, por una exacta computación, que una pulgada tiene cinco puntos más que un pie o un pie cinco menos que un codo, o una medida mayor, por cuya razón rara vez o nunca consideramos esto como el criterio de igualdad o desigualdad.

[20] Igualmente es imposible a los que imaginan que la extensión es divisible [SB 46] *hasta el infinito* hacer uso de esta respuesta o fijar la igualdad de una línea o superficie por el cómputo de sus partes componentes, pues dado que, según su hipótesis, tanto la más pequeña como la más grande figura contiene un número infinito de partes, y dado que los números infinitos, propiamente hablando, no pueden ser iguales o desiguales los unos con respecto de los otros, la igualdad o desigualdad de una porción del espacio no puede jamás depender de una proporción en el número de sus partes. Es cierto, puede decirse, que la desigualdad de un codo y de una yarda reside en los diferentes números de pies de los cuales están compuestos, y la de un pie y una yarda, en el número de pulgadas; pero como la cantidad que llamamos una pulgada en la una se supone igual a la que llamamos una pulgada en la otra, y como es imposible para la mente descubrir esta igualdad procediendo *hasta el infinito* con esta referencia a cantidades inferiores, es evidente que, al final, deberemos fijar algún criterio de igualdad diferente del cómputo de las partes.

[21] Hay algunos[24] que pretenden que la igualdad se define mejor por la *congruencia* y que dos figuras son iguales cuando colocando la una sobre la otra todas sus partes se corresponden y tocan entre sí. Para juzgar esta definición consideremos que, puesto que la igualdad es una relación, no es, propiamente hablando, una propiedad de las figuras mismas, sino que surge meramente por la comparación que la mente hace entre ellas. Si consiste, por consiguiente, en esta imaginaria superposición y contacto mutuo de las partes, debemos al menos tener una noción precisa de estas partes y debemos concebir su contacto. Ahora bien, es claro que, según esta concepción, deberíamos reducir estas partes hasta la más extrema pequeñez que pueda ser concebida, puesto que el contacto de partes grandes jamás haría iguales a las figuras. Pero las partes más diminutas que podemos concebir son los puntos matemáticos y, en consecuencia, el criterio de igualdad [SB 47] es el mismo que hemos derivado de la igualdad del número

de puntos que ya determinamos que era exacto, pero inútil. Por consiguiente, debemos buscar en alguna otra parte, la solución de las dificultades presentes.

App. 25 Existen muchos filósofos que rehúsan indicar un criterio de [22 / SB 637] *igualdad*, pero afirman que es suficiente presentar dos objetos que son iguales para darnos una idea precisa de su relación. Todas las definiciones, dicen, son infecundas sin la percepción de objetos tales, y cuando percibimos objetos tales no necesitamos ninguna definición. Estoy enteramente de acuerdo con este razonamiento y afirmo que la única noción útil de igualdad o desigualdad se deriva de la apariencia unificada y global y de la comparación de los objetos particulares. Porque,App. es evidente que la vista, o más bien la mente, es [SB 47] capaz frecuentemente de determinar de un golpe las proporciones de los cuerpos y declararlos iguales, o más grandes o pequeños los unos con respecto de los otros, sin examinar o comparar el número de sus partes diminutas. Juicios tales no sólo son corrientes, sino también en muchos casos infalibles y ciertos. Cuando se presentan la medida de una yarda y la de un pie, la mente no puede poner ya en cuestión más que la primera es más larga que la segunda de lo que puede dudar de los principios que son más claros y autoevidentes.

Existen, pues, tres relaciones que la mente distingue en la aparición [23] general de los objetos y que designa por los nombres de *mayor, menor* e *igual*. Sin embargo, aunque sus decisiones con respecto a estas relaciones sean a veces infalibles, no lo son siempre; ni nuestros juicios de este género se hallan más exentos de duda y error que los referentes a otro asunto. Corregimos frecuentemente nuestra opinión por la revisión y reflexión y declaramos que son iguales objetos que a primera vista habían sido estimados desiguales, y estimamos un objeto menor aunque antes nos había parecido mayor que otro. No es ésta la única corrección a que se hallan sometidos estos juicios de nuestros sentidos, sino que frecuentemente descubrimos nuestro error por una yuxtaposición de los objetos, o cuando esto es impracticable, por el uso de alguna medida común e invariable que, aplicándose sucesivamente a cada uno, nos informa de sus diferentes proporciones. E incluso esta corrección es susceptible de una nueva corrección y de diferentes grados de exactitud, según la naturaleza del instrumento por el que medimos los cuerpos y el cuidado que ponemos en la comparación.

[24] Cuando la mente, pues, está acostumbrada a estos juicios y a sus correcciones y halla que la misma relación que hace que dos figuras [SB 48] tengan para la vista la apariencia que llamamos *igualdad*, hace que también se correspondan la una con la otra y con una medida común con la que son comparadas, nos formamos una noción mixta de la igualdad derivada a la vez de los métodos más laxos y más estrictos de comparación. Pero no nos contentamos con esto, pues una sólida razón nos convence de que existen cuerpos que son *mucho* más diminutos que los que aparecen a nuestros sentidos, y como una falsa razón nos persuadiría de que existen cuerpos *infinitamente* más diminutos, percibimos claramente que no poseemos ningún instrumento o arte para medir que nos pueda asegurar contra todo error e incertidumbre. Nos damos cuenta de que la adición o sustracción de una de estas partes diminutas no es discernible ni en la apariencia ni en la medida, y como imaginamos que dos figuras que eran iguales antes no

pueden ser iguales después de esta sustracción o adición, suponemos imaginariamente algún criterio de igualdad por el que las apariencias y medidas son corregidas exactamente y las figuras reducidas enteramente a esta proporción. El criterio es claramente imaginario, pues como la verdadera idea de igualdad es la de una apariencia específica corregida por yuxtaposición o por una medida común, la noción de una corrección ulterior a la que podemos hacer por tener instrumentos y arte para ello, es una mera ficción de la mente y tan inútil como incomprensible. Pero aunque este criterio sea solamente imaginario, la ficción, sin embargo, es muy natural y no hay nada más natural para la mente que proceder de este modo en una acción aun después de que la razón que la determinó a comenzarla ha cesado. Esto aparece de un modo muy notable con respecto al tiempo, en donde, aunque es evidente que no tenemos un método exacto para determinar las relaciones de las partes, ni siquiera tan exacto como en la extensión, sin embargo, las varias correcciones de nuestras medidas y sus diferentes grados de exactitud nos han dado una noción oscura e implícita de una igualdad perfecta y total. Sucede lo mismo con otros muchos asuntos. Un músico, hallando que su oído se hace cada día más delicado y corrigiéndose a sí mismo con la reflexión y atención, procede con el mismo acto de la mente, aun cuando el asunto no lo permite, y abriga la idea de una *tercera* y una *octava* perfecta sin ser capaz de decir de dónde deriva este criterio. Un pintor se forma la misma ficción con respecto a los colores. Un mecánico, con respecto al movimiento. Para el uno, *luz* y *sombra*; para el otro, *rápido* y *lento* parecen ser capaces de una comparación e igualdad exactas más allá de los juicios de los sentidos.

Podemos aplicar el mismo razonamiento a las líneas CURVAS y [25] RECTAS. Nada es más manifiesto para los sentidos que la distinción entre línea curva y recta, y no existen ideas que podamos formarnos más fácilmente que las de estos objetos. Sin embargo, a pesar de que podamos formarnos tan fácilmente estas ideas, es imposible dar una definición de ellas que fije sus límites precisos. Cuando trazamos líneas sobre un papel o una superficie continua existe un cierto orden, según el cual las líneas pasan de un punto a otro de modo que pueden producir la impresión total de una línea curva, o recta; pero este orden es totalmente desconocido y nada es observado más que la apariencia unificada. Así, aun basándonos en el sistema de los puntos indivisibles, podemos tan sólo formarnos una noción remota de algún criterio desconocido para estos objetos. Basándonos en la noción de la infinita divisibilidad no podemos ir tan lejos, sino que nos hallamos reducidos meramente a la apariencia general como regla por la que determinamos que las líneas son curvas o rectas. Aunque no podemos dar una definición perfecta de estas líneas ni producir un método exacto para distinguir las unas de las otras, esto no nos impide, sin embargo, corregir la primera apariencia por una consideración más exacta y por la comparación con alguna regla de cuya exactitud tenemos una mayor seguridad mediante repetidos ensayos. Partiendo de estas correcciones y progresando con la misma acción de la mente, aun cuando su razón nos falte, nos formamos la idea independiente de un criterio perfecto de estas figuras, sin ser capaces de explicarlo o comprenderlo.

Es cierto que los matemáticos pretenden dar una definición exacta [26] de la línea

recta cuando dicen *que la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos*; pero, en *primer* lugar, observo que esto es más propiamente el descubrimiento de una de las propiedades de la línea recta que una definición de la línea recta. Pues yo pregunto a cualquiera si al mencionar la línea recta no se piensa inmediatamente en una tal aparición particular y si no es, sólo por accidente, por lo que se considera esta propiedad. Una línea recta puede comprenderse por sí sola; pero esta definición es ininteligible sin una comparación con otras líneas que concebimos como más extensas. En la vida corriente está establecido como una máxima que el camino más derecho es el más corto, lo que sería tan absurdo como decir que el camino más corto es el más corto si nuestra idea de línea recta no fuera diferente de la del camino más corto entre dos puntos.

[27] *Segundo*: repito lo que ya he establecido, a saber: que no tenemos una idea precisa de la igualdad o desigualdad, de más corto o más largo, que de la línea recta o curva, y, en consecuencia, que lo uno jamás puede proporcionarnos un criterio perfecto para lo otro. Una idea exacta jamás puede construirse sobre otras tan vagas e indeterminadas.

[28] La idea de una *superficie plana* es tan poco susceptible de un criterio preciso como la de línea recta, y no tenemos más medios para distinguir una superficie de este género que su apariencia general. En vano los matemáticos representan una superficie plana como producida por el movimiento de una línea recta. Se objetará en seguida que nuestra idea de superficie es tan independiente de este modo de formar una superficie como nuestra idea de la elipse lo es de la de un cono; que la idea de una línea recta no es más precisa que la de una superficie plana; que una línea recta puede moverse irregularmente y por este medio formar una figura muy diferente de un plano; y que, por consiguiente, debemos suponer que lo que se mueven son dos líneas paralelas entre sí y en el mismo plano; lo que es una descripción que explica una cosa por sí misma, lo que la vuelve circular.

[29] Resulta, pues, que las ideas que son más esenciales a la geometría, a saber: las de igualdad y desigualdad de línea recta y superficie plana, [SB 51] se hallan muy lejos de ser exactas y determinadas según nuestro modo común de concebirlas. No solamente somos incapaces de decir, si el caso es dudoso, cuándo ciertas figuras particulares son iguales; cuándo una línea es recta y cuándo una superficie es plana; sino que no podemos formarnos una idea de la proporción, o de estas figuras, que sea firme o invariable. Apelamos al juicio débil y falible que nos formamos a partir de la apariencia de los objetos y lo corregimos por un compás o una medida corriente, y si unimos el supuesto de una corrección ulterior, ésta es de un género tal que resulta inútil o imaginaria. En vano recurriremos al tópico común y emplearemos el supuesto de una divinidad cuya omnipotencia pueda capacitarla para formar una figura geométrica perfecta y trazar una línea recta sin ninguna curva o inflexión. Como el último criterio de estas figuras no se deriva más que de los sentidos y la imaginación, es absurdo hablar de una perfección más allá de lo que estas facultades pueden juzgar, pues la verdadera perfección de algo consiste en su conformidad con su criterio.

[26] Ahora bien, ya que estas ideas son tan inconexas e inciertas, [30] preguntaría

gustoso a cualquier matemático qué seguridad infalible tiene, no sólo de las más complicadas y oscuras proposiciones de su ciencia, sino también de los principios más vulgares y corrientes. Por ejemplo: ¿Cómo puede probarme que dos líneas rectas no tienen un segmento común? ¿O que es imposible trazar más de una línea recta entre dos puntos? Si me dijese que estas opiniones son manifiestamente absurdas y que repugnan a nuestras ideas claras, respondería que no negaré que cuando dos líneas se inclinan la una sobre la otra formando un ángulo perceptible, es absurdo imaginar que tienen un segmento común. Pero si suponemos que estas dos líneas se aproximan a razón de una pulgada cada veinte leguas, no encuentro absurdo alguno en afirmar que después de su contacto se conviertan en una. Por lo que yo ruego que me diga por qué regla o criterio se juzga cuando se afirma que la línea en que he supuesto que se funden no puede formar una línea recta con las dos que forman un ángulo tan pequeño entre ellas. Se debe poseer, seguramente, una idea de la línea recta con la que esta línea no concuerda. ¿Se entiende, por consiguiente, que no toma sus puntos en el mismo orden y según la misma regla que es peculiar y esencial a la línea recta? Si así es, diré que, aparte de que al juzgar de este modo se concede que la extensión está compuesta de puntos indivisibles (lo que es quizá más de lo que se pretende), no es éste el criterio según el que se forma la idea de una línea recta; y que, si lo fuese, no existe una firmeza tal en nuestros sentidos e imaginación que pueda determinar cuándo este orden se halla preservado o violado. El modelo original de una línea recta no es en realidad más que una cierta apariencia general, y es evidente que se puede hacer que las líneas rectas coincidan unas con otras y, sin embargo, se correspondan con su modelo, aunque se corrija por todos los medios practicables o imaginables.

[SB 638 / 31] [App.] Sea cual sea el lado hacia donde los matemáticos dirijan sus miradas, se encuentran siempre con este dilema. Si juzgan de la igualdad o de alguna otra relación mediante el criterio exacto y preciso, [a saber: la enumeración de las partes diminutas e indivisibles],[27] emplean un criterio que es inútil en la práctica y que establece realmente la indivisibilidad de la extensión que tratan de rechazar. Si emplean, como es corriente, el criterio inexacto derivado de la comparación de objetos partiendo de su apariencia general, corregida por la medida y yuxtaposición, sus primeros principios, aunque ciertos e infalibles, son demasiado rudimentarios para proporcionar una inferencia tan sutil como la que comúnmente obtienen de ellos. Los primeros principios se basan en la imaginación y los sentidos. La conclusión, por lo tanto, no puede ir jamás más allá de estas facultades y mucho menos en contra.[App.]

[32] Esto nos debe abrir un poco los ojos y permitirnos ver que ninguna [SB 52] demostración geométrica en favor de la infinita divisibilidad de la extensión puede tener tanta fuerza como naturalmente atribuimos a todo argumento que se basa en pretensiones tan magníficas. Al mismo tiempo podemos comprender la razón de por qué la geometría fracasa en su evidencia con respecto a este punto particular, mientras que todos sus demás razonamientos adquieren nuestro pleno asentimiento y aprobación. De hecho parece más importante dar la razón de esta excepción que mostrar que debemos realmente hacer esta excepción y considerar todos los argumentos en favor de la infinita

divisibilidad como totalmente sofísticos. Pues es evidente que, como ninguna idea de cantidad es infinitamente divisible, no puede imaginarse mayor absurdo que intentar probar que la cantidad misma admite una división tal, y demostrar esto por medio de ideas que son totalmente opuestas en ese particular. Y como este absurdo es patente en sí mismo, no existe ningún argumento basado en él que no vaya acompañado de un nuevo absurdo y que no conlleve una contradicción evidente.

[33] Puedo ofrecer como ejemplo los argumentos en favor de la divisibilidad [SB 53] infinita que se derivan del *punto de contacto*. Sé que no existe matemático alguno que no rechace que se le juzgue por las figuras que traza sobre el papel, siendo éstas, como nos dice, esquemas vagos, y sirviendo sólo para transmitir con mayor facilidad ciertas ideas, que son el verdadero fundamento de nuestro razonamiento. Me satisfago con esto y quiero basarme, en la controversia, meramente en estas ideas. Deseo, por consiguiente, que nuestro matemático se forme tan exactamente como le sea posible las ideas de un círculo y de una línea recta, y después le pregunto si al concebir su contacto puede concebirlas tocándose en un punto matemático, o si es necesario imaginar que coinciden en algún espacio. Cualquiera que sea la respuesta que elija se va a encontrar con iguales dificultades. Si afirma que trazando estas figuras en su imaginación puede imaginar que se tocan en un punto único, concede la posibilidad de esta idea y, en consecuencia, de la cosa. Si dice que en su concepción del contacto de estas líneas debe hacerlas coincidir, reconoce por esto la falacia de las demostraciones geométricas cuando se llevan más allá de un cierto grado de pequeñez, pues es cierto que él posee una demostración contra la coincidencia del círculo y la línea recta; esto es, en otras palabras, puede probar que una idea, a saber, la de coincidencia, es *incompatible* con otras dos ideas, a saber, las de un círculo y una línea recta, aunque al mismo tiempo reconoce que estas ideas son *inseparables*.

SECCIÓN 5. CONTINUACIÓN DEL MISMO ASUNTO

Si la segunda parte de mi sistema es verdadera, a saber: *que la idea del* [1] *espacio o extensión no es más que la idea de los puntos visibles y tangibles distribuidos en un cierto orden*, se sigue que no podemos formarnos idea de un vacío, o espacio, en que no hay nada visible o tangible. Esto da lugar a tres objeciones que debo examinar conjuntamente, porque [SB 54] la respuesta que daré a una de ellas es una consecuencia de la que propondré para las otras.

En primer lugar, puede decirse que los hombres han discutido durante [2] muchas épocas con respecto a lo vacío y lo lleno, sin ser capaces de lograr una solución final para este problema, y que los filósofos aun hoy en día piensan que tienen la libertad de tomar partido por un lado u otro, según los guía su fantasía. Pero cualquiera que sea el fundamento que pueda existir para la discusión referente a las cosas mismas, puede sostenerse que la misma discusión es decisiva con respecto a la idea, y que es imposible que los hombres puedan razonar durante tanto tiempo acerca de un vacío y refutarlo o

defenderlo sin tener una noción de lo que refutan o defienden.

[3] *En segundo lugar*, si este argumento no es admitido, la realidad, o al menos la posibilidad de la *idea* de un vacío puede ser probada por el siguiente razonamiento. Toda idea que es posible es una consecuencia necesaria e infalible de otras que son posibles. Ahora bien, aunque concedemos que el mundo es en el presente algo lleno, podemos imaginarlo privado de movimiento, y esta idea se concederá que es ciertamente posible. También debe ser concedido como posible concebir la aniquilación de alguna parte de la materia por la omnipotencia de la divinidad, mientras que otras partes siguen existiendo. Pues como toda idea que es distinguible es separable por la imaginación, y como toda idea que es separable por la imaginación puede ser concebida como existiendo separadamente, es evidente que la existencia de una partícula de materia no implica la existencia de otra más que una figura cuadrada en un cuerpo implica una figura cuadrada en otro cualquiera. Aceptado esto, me pregunto ¿qué resulta de la concurrencia de estas dos ideas posibles de *reposo* y *aniquilación* y qué debemos concebir que se sigue de la aniquilación de todo el aire y materia sutil en una habitación, suponiendo que las paredes permanecen iguales, sin ningún movimiento o alteración? Hay algunos metafísicos que responden que, puesto que la materia y [SB 55] la extensión son lo mismo, la aniquilación de la una implica necesariamente la de la otra, y que no existiendo distancia entre los muros del cuarto, se tocarán los unos con los otros de la misma manera que mis manos tocan el papel que se halla inmediatamente delante de mí. Pero aunque esta respuesta sea muy corriente, desafío a los metafísicos a que conciban la materia según su hipótesis o imaginen el suelo y el techo con todos los lados opuestos del cuarto tocándose los unos con los otros mientras que continúan en reposo y mantienen la misma posición; pues ¿cómo pueden las dos paredes que van de sur a norte tocarse entre sí, mientras que tocan los lados opuestos de las paredes que van de este a oeste? Y ¿cómo pueden encontrarse el suelo y el techo mientras que están separados por los cuatro muros que están en posición contraria? Si se cambia su posición, se supone un movimiento. Si se concibe algo entre ellos, se supone una nueva creación. Sin embargo, considerando estrictamente las dos ideas de *reposo* y *aniquilamiento*, es evidente que la idea que resulta de ellas no es la del contacto de partes, sino algo distinto, que se deduce que es la idea de vacío.

La *tercera* objeción va aún más lejos, y no sólo afirma que la idea [4] de un vacío es real y posible, sino también necesaria e inevitable. Esta afirmación se funda en el movimiento que observamos en los cuerpos, el cual se sostiene sería imposible e inconcebible sin el vacío, en el que los cuerpos deben moverse para hacerse camino los unos a los otros. No me extenderé sobre esta objeción, porque principalmente corresponde a la filosofía natural que se halla fuera de nuestra esfera presente.

Para responder a estas objeciones debemos penetrar muy profundamente [5] en el asunto y considerar la naturaleza y origen de varias ideas, a fin de que no discutamos sin comprender perfectamente el tema de la controversia. Es evidente que la idea de la oscuridad no es una idea positiva, sino meramente una negación de la luz o, más propiamente hablando, de los objetos coloreados y visibles. Un hombre que disfrute de la

vista no obtiene ninguna otra percepción, al mirar [SB 56] en todos los sentidos, cuando la luz falta enteramente, que la que le es común con un ciego de nacimiento; y es cierto que un ciego tal no tiene ninguna idea ni de luz ni de oscuridad. La consecuencia de esto es que no obtenemos la impresión de la extensión sin materia por la mera supresión de objetos sensibles y que la idea de oscuridad total no puede ser idéntica a la del vacío.

Supóngase de nuevo que un hombre se halla suspendido en el aire [6] y llevado a través de él suavemente por alguna fuerza invisible; es evidente que, debido a este movimiento invariable, no se da cuenta de nada y jamás percibirá la idea de la extensión, ni de hecho ninguna idea. Aun suponiendo que mueve sus miembros de acá para allá, no puede esto sugerirle dicha idea. Siente en ese caso una cierta sensación o impresión, cuyas partes son sucesivas, y puede proporcionarle la idea del tiempo, pero no está dispuesta, ciertamente, de la manera que es necesaria para despertar la idea de espacio o extensión.

Así, pues, si resulta que la oscuridad y movimiento, con la supresión [7] total de todo lo visible y tangible, no pueden darnos jamás la idea de la extensión sin materia o de vacío, la siguiente cuestión es si puede proporcionar esta idea cuando se combina con algo visible o tangible.

Se acepta corrientemente por los filósofos que todos los cuerpos [8] que aparecen a la vista aparecen como pintados sobre una superficie plana y que sus diferentes grados de lejanía, con respecto a nosotros, se descubren más por la razón que por nuestros sentidos. Cuando alzo la mano ante mí y separo mis dedos, éstos se hallan tan perfectamente separados por el color azul del firmamento como podrían serlo por un objeto visible que colocase entre ellos. Por consiguiente, para saber si la vista puede despertar la impresión e idea de vacío, debemos suponer que en la total oscuridad existen ante nosotros cuerpos luminosos, cuya luz descubre tan sólo a estos mismos cuerpos sin proporcionarnos ninguna impresión de los objetos que los rodean.

[9] Debemos formar un supuesto paralelo referente a los objetos de [SB 57] nuestro tacto. No es apropiado suponer una supresión total de todos los objetos tangibles; debemos conceder que algo se percibe por el tacto, y después de un intervalo o movimiento de la mano o de otro órgano de la sensación, otro objeto del tacto viene a encontrarse, y al abandonar éste, otro, y así sucesivamente tan a menudo como nos plazca. La cuestión es si estos intervalos no nos proporcionan la idea de la extensión sin cuerpos.

[10] Comenzando con el primer caso, es evidente que cuando sólo dos cuerpos luminosos aparecen a la vista podemos percibir si se hallan unidos o separados, si están separados por una distancia mayor o menor, y si esta distancia varía, podemos percibir su aumento y disminución por movimiento de los cuerpos. Sin embargo, como la distancia no es en este caso algo coloreado o visible, puede pensarse que existe aquí un vacío o extensión pura, no sólo inteligible para la mente, sino manifiesta para los sentidos.

[11] Éste es nuestro modo natural y más corriente de pensar, pero que aprenderemos a corregir por una pequeña reflexión. Podemos observar que, cuando dos

cuerpos se presentan donde existía primeramente una oscuridad completa, el único cambio que puede descubrirse es la apariencia de estos dos objetos y que todo lo demás continúa como antes: una negación total de la luz y de todos los objetos coloreados o visibles. No es esto sólo cierto de lo que puede decirse que se halla remoto a estos cuerpos, sino también de la distancia misma que se halla interpuesta entre ellos, *que* no es más que oscuridad o negación de la luz, sin partes, sin composición, invariable e indivisible. Ahora bien, ya que esta distancia no produce una percepción diferente de la que un ciego puede obtener de sus ojos o de la que poseemos en la noche más oscura, debe participar de las mismas propiedades, y como la ceguera y la oscuridad no nos proporcionan ideas de la extensión, es imposible que la distancia oscura e indistinguible entre dos cuerpos pueda producir esta idea.

[12] La única diferencia entre la oscuridad absoluta y la apariencia de [SB 58] dos objetos luminosos, más o menos visibles, consiste, como he dicho, en los objetos mismos y en la manera como afectan a nuestros sentidos. Los ángulos que los rayos de luz provenientes de ellos forman entre sí el movimiento que es requerido en el ojo para pasar del uno al otro y las diferentes partes del órgano que son afectadas por ellos producen tan sólo las percepciones por las que podemos juzgar de la distancia. Como estas percepciones son, cada una de ellas, simples e indivisibles, no pueden proporcionarnos jamás la idea de la extensión.

Podemos ilustrar esto considerando el sentido del tacto y la distancia [13] o intervalo imaginario interpuesto entre objetos tangibles o sólidos. He supuesto dos casos, a saber: el de un hombre suspendido en el aire y moviendo sus miembros de aquí para allá sin tropezar con nada tangible y el de un hombre que, tocando algo tangible, lo deja y después de un movimiento, del que es consciente, percibe otro objeto tangible. Yo me pregunto en qué consiste la diferencia entre estos dos casos. Nadie sentirá ningún escrúpulo en afirmar que consiste meramente en la percepción de estos objetos y que la sensación que surge del movimiento es, en los dos casos, la misma, y como esta sensación no es capaz de sugerirnos una idea de extensión cuando no va acompañada de alguna otra percepción, no puede procurarnos tampoco esta idea cuando va combinada con las impresiones de los objetos tangibles, ya que la combinación no produce alteración en ella.

Pero, aunque el movimiento y la oscuridad ni por sí ni acompañados [14] de objetos visibles y tangibles producen la idea de un vacío o extensión sin materia, son, sin embargo, las causas por las que imaginamos falsamente podernos formar una idea semejante, pues existe una estrecha relación entre ese movimiento y oscuridad y una extensión real o composición de objetos visibles o tangibles.

En primer lugar, podemos observar que dos objetos visibles que [15] aparecen en medio de la oscuridad total afectan a los sentidos del mismo modo, y forman el mismo ángulo por los rayos que provienen [SB 59] de ellos e impresionan la vista, que si la distancia entre ellos se hallase llena de objetos visibles que nos diesen una verdadera idea de la extensión. La sensación de movimiento es igualmente la misma cuando no existe nada tangible interpuesto entre los dos cuerpos que cuando tocamos un cuerpo

compuesto, cuyas diferentes partes se hallan situadas las unas detrás de las otras.

En segundo lugar, hallamos por experiencia que dos cuerpos que se [16] hallan colocados de manera que impresionan los sentidos del mismo modo que otros dos que tienen una cierta cantidad de objetos visibles interpuestos entre ellos son capaces de recibir la misma cantidad de objetos sin ningún impulso sensible o penetración y sin cambio alguno del ángulo bajo el cual aparecen a nuestros sentidos. De igual modo, cuando existe un objeto que no podemos tocar después de otro sin un intervalo y sin la percepción de la sensación que llamamos movimiento en nuestra mano o en otro órgano de la sensación, la experiencia nos muestra que es posible que el mismo objeto pueda ser tocado con la misma sensación de movimiento, acompañado de la impresión interpuesta de un objeto sólido y tangible que acompaña a la sensación. Esto es, en otras palabras: una distancia invisible e intangible puede convertirse en una visible y tangible sin ningún cambio en los objetos distantes.

[27] *En tercer lugar*, podemos observar, como otra relación entre estos dos géneros de distancia, que tienen casi los mismos efectos sobre todo fenómeno natural. Pues, como todas las cualidades, como calor, frío, luz, atracción, etc., disminuyen en proporción a la distancia, se observa una diferencia muy pequeña entre que la distancia esté delimitada por objetos compuestos y sensibles, o sea conocida por el modo en que los objetos distantes afectan a los sentidos.

[18] Aquí, pues, hay tres relaciones entre esta distancia que conlleva la idea de la extensión y la que no se halla llena con ningún objeto coloreado o sólido. Los objetos distantes afectan a los sentidos del mismo modo, ya estén separados por una distancia u otra; la segunda especie de distancia se halla que es capaz de admitir la primera, y ambas disminuyen igualmente la fuerza de toda cualidad.

[19] Estas relaciones entre los dos géneros de distancia nos proporcionarán [SB 60] una razón fácil de por qué se las ha tomado tan frecuentemente la una por la otra, y de por qué imaginamos que tenemos una idea de extensión sin la idea de un objeto, ya sea de la vista o del tacto. Pues podemos establecer como una máxima general en esta ciencia de la naturaleza humana que siempre que existe una íntima relación entre dos ideas la mente es muy propensa a equivocarse y a tomar en todos sus discursos y razonamientos la una por la otra. Este fenómeno ocurre en tantas ocasiones, y tiene tales consecuencias, que no puedo evitar detenerme un momento para examinar sus causas. Estableceré de antemano tan sólo que debemos distinguir exactamente entre el fenómeno mismo y las causas que le asignaremos, y no debemos imaginar por la incertidumbre de las últimas que el primero es también incierto. El fenómeno puede ser real aunque mi explicación sea quimérica. La falsedad del uno no es la consecuencia de la de la otra, aunque al mismo tiempo podemos observar que es muy natural para nosotros sacar una consecuencia tal; lo que es un ejemplo evidente del mismo principio que intento explicar.

Cuando admití las relaciones de *semejanza, contigüidad* y *causalidad* [20] como principios de unión de las ideas, sin examinar sus causas, hice esto más por seguir mi primera máxima de que en último término debemos contentarnos con la experiencia, que por falta de algo especioso y plausible que pudiera haber aportado sobre este asunto.

Hubiera sido fácil hacer una disección imaginaria del cerebro y mostrar por qué en nuestra concepción de una idea los espíritus animales recorren todas las huellas contiguas y hacen surgir las otras ideas relacionadas con ella. Pero aunque haya desdeñado la ventaja que pudiese haber sacado de este recurso para explicar las relaciones de las ideas, temo tener que recurrir a él aquí para explicar los errores que surgen de estas relaciones. Por consiguiente, observaré que, como la mente se halla dotada de la facultad de despertar la idea que le plazca, [SB 61] siempre que remite los espíritus a la región del cerebro en la que esta idea está colocada, los espíritus despiertan siempre esta idea cuando corren exactamente por las huellas adecuadas y agitan la célula que corresponde a la idea. Mas como su movimiento es rara vez directo y se desvía un poco, naturalmente, a un lado u otro, los espíritus animales tocan por esta razón a las huellas contiguas y presentan otras ideas relacionadas en lugar de la que la mente deseaba considerar en un principio. No somos siempre conscientes de este cambio, sino que, continuando el mismo curso de pensamiento, hacemos uso de la idea relacionada que se nos presenta y la empleamos en nuestro razonamiento como si fuese la misma que pedíamos primero. Ésta es la causa de muchos errores y sofismas en filosofía, como se imaginará naturalmente y como sería fácil mostrar si fuese la ocasión.

De las tres relaciones arriba mencionadas, la de semejanza es la [21] fuente más abundante de error, y de hecho existen pocas equivocaciones en nuestro razonamiento que no tomen su origen de ella. Las ideas semejantes no sólo se hallan relacionadas entre sí, sino que las acciones de la mente que empleamos en su consideración son tan poco diferentes que no somos capaces de distinguirlas. Esta última circunstancia es de gran importancia, y podemos observar en general que siempre que las acciones de la mente para formar dos ideas cualesquiera son las mismas o parecidas nos hallamos inclinados a confundir estas ideas y a tomar las unas por las otras. De esto veremos muchos casos en el curso de este tratado. Pero, aunque la semejanza sea la relación que produce más fácilmente equivocaciones en las ideas, sin embargo, las otras, causalidad y contigüidad, pueden coincidir en el mismo influjo. Podríamos presentar las figuras de los poetas y oradores como pruebas suficientes de esto si en los asuntos de metafísica fuera tan usual como lo es razonable tomar argumentos de esta esfera; pero temiendo que los metafísicos no estimen esto digno de su categoría, extraeré una prueba de una observación que [SB 62] puede ser hecha en la mayoría de sus propios discursos, a saber: que es usual entre los hombres en sus razonamientos usar palabras en lugar de ideas y hablar en lugar de pensar. Usamos palabras en lugar de ideas, porque se hallan comúnmente tan estrechamente enlazadas que la mente toma con facilidad las unas por las otras. Y ésta es igualmente la razón por la que usamos la idea de una distancia que no se considera visible o tangible en lugar de la extensión, que no es más que una composición de puntos visibles o tangibles dispuestos en un cierto orden. Para producir esta equivocación concurren las dos relaciones de *causalidad* y *semejanza*. Como la primera especie de distancia descubrimos que puede convertirse en la segunda, constituye en este aspecto un género de causa, y la semejanza en su manera de afectar a los sentidos y disminuir toda cualidad forma la relación de semejanza.

[22] Después de esta cadena de razonamiento y explicación de mis principios me hallo preparado para responder a todas las objeciones que han sido hechas, ya derivadas de la *metafísica*, ya de la *mecánica*. Las disputas frecuentes concernientes al vacío o extensión sin materia no prueban la realidad de la idea en torno de la cual gira la discusión, no habiendo cosa más corriente que ver a los hombres engañarse en este respecto, especialmente cuando por medio de una estrecha relación se presenta otra idea que puede dar lugar a su error.

[23] Podemos dar casi la misma respuesta a la segunda objeción derivada de la unión de las ideas de reposo y aniquilación. Cuando todo ha sido aniquilado en la habitación y las paredes continúan inmóviles, la habitación debe ser concebida de la misma manera que en el presente, cuando el aire que la llena no es un objeto de los sentidos. Esta aniquilación proporciona a la *vista* esa distancia ficticia que se descubre por las diferentes partes del órgano que son afectadas y por los grados de luz y sombra, y al *tacto*, aquello que consiste en una *sensación* de movimiento en la mano o en otro miembro del cuerpo. En vano buscaremos algo más. Desde cualquier lado que consideremos este [SB 63] asunto, hallaremos que éstas son las únicas impresiones que tal objeto puede producir después de su supuesta aniquilación, y ya se ha hecho notar que las impresiones no pueden dar origen más que a aquellas ideas que se les asemejan.

Puesto que un cuerpo interpuesto entre otros dos puede suponerse [24] que es aniquilado sin producir un cambio en los que se hallan a cada lado de él, se concibe fácilmente que puede ser creado de nuevo y producir una alteración igualmente insignificante. Ahora bien, el movimiento de un cuerpo tiene el mismo efecto que su creación. Los cuerpos distantes no son más afectados en un caso que en otro. Esto basta para convencer a nuestra imaginación y probar que no existe repugnancia ninguna en este movimiento. Después, la experiencia interviene para persuadirnos de que dos cuerpos situados de la manera antes descrita tienen realmente la capacidad de recibir cuerpos entre ellos y de que no existe obstáculo para la conversión de la distancia invisible e intangible en una que sea visible y tangible. Por muy natural que esta conversión pueda parecer, no podemos estar seguros de que es practicable antes de que hayamos tenido experiencia de ella.

Así, me parece que he respondido a las tres objeciones antes mencionadas, [25] aunque al mismo tiempo me doy cuenta de que pocos quedarán satisfechos con estas respuestas, sino que propondrán inmediatamente nuevas objeciones y dificultades. Probablemente se diga que mi razonamiento no aporta nada a lo que tenemos entre manos y que explico solamente el modo en que los objetos afectan a los sentidos, sin tratar de dar razón de su naturaleza y operaciones reales. Aunque no haya nada visible o tangible interpuesto entre dos cuerpos, sin embargo, hallamos *por experiencia* que los cuerpos pueden ser colocados del mismo modo con respecto a nuestra vista y que se requiere el mismo movimiento de la mano para pasar del uno al otro que si se hallasen separados por algo visible y tangible. Esta distancia invisible e intangible se halla también *por experiencia* que posee la capacidad de admitir cuerpos o de hacerse visible y tangible. He aquí la totalidad de mi sistema, y en ninguna parte de él he tratado de

explicar la causa que separa los cuerpos de esta manera y les concede la capacidad de admitir otros entre ellos sin [SB 64] ningún impulso o penetración.

Respondo a esta objeción declarándome culpable y confesando [26] que mi intención no fue jamás penetrar en la naturaleza de los cuerpos o explicar las causas secretas de sus operaciones; pues, además de que esto no pertenece a mi propósito presente, temo mucho que sea una empresa que vaya más allá del alcance del entendimiento humano y que nosotros no podamos jamás pretender conocer de otro modo los cuerpos más que por aquellas propiedades externas que se presentan a los sentidos. En cuanto a los que intentan algo más, diré que no puedo aprobar su ambición mientras no vea, en un caso por lo menos, que han logrado un éxito. Pero, de momento, me contento con conocer perfectamente la manera según la que los objetos afectan mis sentidos y sus conexiones recíprocas, en tanto que la experiencia me informa de ello. Esto es suficiente para la conducta de la vida, y esto también basta para mi filosofía, que pretende tan sólo explicar la naturaleza y causas de nuestras percepciones, o impresiones e ideas.[28]

[27] Concluiré este asunto relativo a la extensión con una paradoja que se explicará fácilmente por el razonamiento que precede. Esta paradoja es que si se quiere conceder a la distancia invisible e intangible, o, en otras palabras, a la capacidad de llegar a ser una distancia visible y tangible, el nombre de vacío, la extensión y la materia son lo mismo y, sin embargo, existe el vacío. Si no se quiere concederle este nombre, el movimiento es posible en un espacio pleno, sin un impulso *hasta el infinito*, sin girar en un círculo y sin penetración. De cualquier modo que podamos expresarnos, debemos siempre confesar que no poseemos ninguna idea de ninguna extensión real sin llenarla de objetos sensibles y concebir sus partes como visibles o tangibles.

En cuanto a la doctrina de que el tiempo no es sino el modo según [28] el que existen algunos objetos reales, podemos observar que se halla sometida a las mismas objeciones que la doctrina similar referente [SB 65] a la extensión. Si es una prueba suficiente de que tenemos la idea de vacío el que discutimos y razonamos acerca de ella, debemos por la misma razón tener la idea de tiempo sin una existencia mudable, pues no hay asunto de discusión más frecuente y común. Pero es cierto que no tenemos realmente esta idea. Pues, ¿de dónde se derivaría? ¿Surge de una impresión de sensación o de reflexión? Pongámosla claramente ante nosotros para que podamos conocer su naturaleza y cualidades. Mas, si no se puede poner claramente *ninguna impresión tal*, es que se ha cometido un error cuando se imagina que se posee *una idea tal.*

Sin embargo, aunque sea imposible mostrar la impresión de la [29] que se deriva la idea del tiempo sin una existencia mudable, podemos fácilmente poner de relieve las apariencias que hacen imaginarnos que tenemos esta idea. Así pues, podemos observar que existe una continua sucesión de percepciones en nuestra mente, de modo que al hallarse la idea del tiempo siempre presente ante nosotros, cuando consideramos un objeto fijo a las cinco y consideramos el mismo objeto a las seis, nos inclinamos a aplicar esta idea del mismo modo que si cada momento fuese distinguido por una posición diferente o una alteración del objeto. La primera y segunda apariciones del objeto, al ser

comparadas con la sucesión de nuestras percepciones, parecen modificadas igual que si el objeto hubiese cambiado realmente. A esto puede añadirse que la experiencia nos muestra que el objeto era susceptible de un gran número de transformaciones entre estas dos apariciones, así como también que la duración inmutable, o más bien ficticia, tiene el mismo efecto sobre toda cualidad, por aumentarla o disminuirla, que la sucesión, que es manifiesta para los sentidos. Por estas tres relaciones nos inclinamos a confundir nuestras ideas y a imaginar que podemos formar la idea de un tiempo y duración sin ningún cambio o sucesión.

[SB 66] SECCIÓN 6. DE LAS IDEAS DE EXISTENCIA Y DE EXISTENCIA EXTERNA

[1] No estará fuera de lugar, antes de dejar este asunto, explicar las ideas de *existencia* y de *existencia externa*, que, lo mismo que las ideas del espacio y el tiempo, presentan sus dificultades. Por este medio estaremos mejor preparados para el examen del conocimiento y probabilidad, al entender perfectamente todas las ideas particulares que entran en nuestro razonamiento.

[2] No hay impresión ni idea de ningún género de la que tengamos conciencia o memoria que no se conciba como existente, y es evidente que de esta conciencia se deriva la más perfecta idea y seguridad, la del *ser*. Partiendo de aquí, podemos presentar un dilema, el más claro y concluyente que puede imaginarse, a saber: que ya que jamás recordamos una idea o impresión sin atribuirle existencia, la idea de existencia o debe ser derivada de una impresión distinta unida con cada percepción u objeto de nuestro pensamiento, o debe ser lo mismo que la idea de la percepción u objeto.

[3] Como este dilema es una consecuencia evidente del principio de que toda idea surge de una impresión similar, no es dudosa nuestra decisión entre las proposiciones del dilema. Tan lejos se halla de existir una impresión distinta que acompañe a cada impresión y a cada idea, que no pienso que existan dos impresiones distintas que estén unidas inseparablemente. Aunque ciertas sensaciones puedan estar a veces unidas hallamos rápidamente que admiten una separación y pueden presentarse separadas. Así, aunque cada impresión o idea que recordamos sea considerada como existente, la idea de la existencia no se deriva de una impresión particular.

[4] La idea de la existencia, pues, es lo mismo que la idea de lo que concebimos como existente. El reflexionar sobre algo simplemente y [SB 67] el reflexionar sobre algo como existente no son cosas diferentes una de otra. Esta idea, cuando va unida con la idea de un objeto, no constituye una adición para ella. Todo lo que concebimos lo concebimos como existente. Toda idea que nos plazca formarnos es la idea de un ser, y la idea de un ser es toda idea que nos plazca formarnos.

[5] Quien se oponga a esto debe necesariamente indicar esa impresión distinta de la que la idea de entidad se deriva, y debe probar que esta impresión es inseparable de cada percepción que creemos existente. Podemos concluir sin vacilación que esto es imposible.

Nuestro razonamiento precedente,[29] referente a la *distinción* de las [6] ideas sin ninguna *diferencia* real, no nos servirá aquí de ayuda alguna. Este género de distinción se funda en las diferentes semejanzas que una misma idea simple puede tener con varias ideas diferentes. Pero ningún objeto puede presentarse como semejante a algún otro objeto con respecto de su existencia y diferente de los otros en el mismo particular, pues todo objeto que se presenta debe necesariamente ser existente.

Un razonamiento similar explicará la idea de la *existencia externa*. [7] Podemos observar que se concede universalmente por los filósofos y es, además, manifiesto por sí mismo, que nada se halla siempre realmente presente a la mente más que sus percepciones o impresiones e ideas, y que los objetos externos nos son conocidos tan sólo por esas percepciones que ocasionan. Odiar, amar, pensar, tocar, ver, no son, en conjunto, más que percibir.

Ahora bien, ya que nada se halla siempre presente ante la mente [8] más que las percepciones, y ya que todas las ideas se derivan de algo que se ha hallado antes presente ante ella, se sigue que es imposible para nosotros concebir o formarnos una idea de algo específicamente diferente de las ideas e impresiones. Fijemos nuestra atención fuera de nosotros mismos tanto como nos sea posible; dejemos caminar nuestra imaginación hasta los cielos o hasta los últimos límites del universo: jamás daremos un paso más allá de nosotros mismos ni jamás concebiremos ninguna clase de existencia más que esas percepciones [SB 68] que han aparecido en esa estrecha esfera. Éste es el universo de la imaginación y no poseemos más ideas que las que allí se han producido.

Lo más lejos que podemos llegar en la concepción de los objetos [9] externos, cuando se los supone *específicamente* diferentes de nuestras percepciones, es a formarnos una idea relativa de ellos, sin pretender comprender los objetos con que se relacionan. Generalmente hablando, no los suponemos específicamente diferentes, sino que sólo les atribuimos diferentes relaciones, conexiones y duraciones. Pero de esto hablaremos con más detalle más adelante.[30]

---

16 Se me ha objetado que la divisibilidad infinita supone tan sólo un número [SB 30] infinito de partes *proporcionales* y no de partes *alícuotas* y que un número infinito de partes proporcionales no constituye una extensión infinita; pero esta distinción es totalmente frívola. Llámense estas partes *alícuotas* o *proporcionales*, no podrán ser inferiores a las partes diminutas que concebimos, y, por consiguiente, no pueden, por su unión, formar una extensión menor. *(N. del A.)*

27 Monseñor *Malezieu*. *(N. del A.)*

18 El texto entre corchetes no aparece traducido en la edición de Viqueira.

19 *Idem*.

20 Este punto y aparte no aparece en la edición de F. Duque. *Cf.* Bibliografía selecta del «Estudio introductorio» en el presente volumen.

21 Locke. *(N. del A.)*

22 Sección 5. *(N. del A.)* Esta nota no aparece en la edición de Viqueira.

[23] *L’Art de penser. (N. del A.)*

[24] *Vid.* Dr. Barrow: *Mathematical lectures. (N. del A.)*

[25] Como ya se dijo, App. indica que el texto del párrafo procede del «Apéndice» original del propio Hume incluido en el libro 3 del *Tratado*, en el que explicaba de un modo preciso dónde debían introducirse dichos textos en posteriores ediciones.

[26] Con independencia de las correcciones puntuales, este párrafo de la traducción de Viqueira ha tenido que ser completamente reescrito.

[27] Esta frase intermedia ha sido suprimida en la edición de F. Duque. *Vid.* «Bibliografía selecta».

[SB 638] [28] App. En tanto que limitamos nuestras especulaciones a las *apariencias* de los objetos de nuestros sentidos, sin entrar en disquisiciones que se refieran a su naturaleza y actividad reales, nos hallamos libres de toda dificultad y ninguna cuestión puede ponernos en apuros. Así, si se pregunta si la distancia invisible e intangible interpuesta entre dos objetos es algo o no es nada, es fácil de responder que es *algo*, a saber: una propiedad de los objetos que afecta a los *sentidos* de una manera particular. Si se pregunta si dos objetos separados por una distancia tal se tocan o no, se puede responder que esto depende de la definición de la palabra *contacto*. Si los objetos se dice que se tocan cuando no hay nada *sensible* interpuesto entre ellos, estos objetos se tocan. Si se dice que los objetos se tocan cuando sus *imágenes* impresionan partes contiguas del ojo y cuando la mano *palpa* sucesivamente ambos objetos sin un movimiento interpuesto, estos objetos no se tocan. Las apariciones de los objetos ante nuestros sentidos son todas consistentes y ninguna dificultad puede surgir nunca más que de la oscuridad de los términos que empleamos.

Si llevamos nuestra investigación más allá de las apariciones de los objetos ante nuestros sentidos, me temo que la mayor parte de nuestras conclusiones se hallarán llenas de escepticismo e incertidumbre. Así, si se pregunta si la distancia invisible e intangible se halla siempre llena de *cuerpos* o de algo que mediante el perfeccionamiento de nuestros sentidos podría hacerse visible o tangible, debo reconocer que no hallo argumentos decisivos en favor de una respuesta u otra, aunque me inclino por la opinión contraria, al ser más conforme con las nociones vulgares y populares. Si la filosofía *newtoniana* se entiende como es debido, se verá que no quiere decir más que esto. Se afirma la existencia del vacío, o sea que los *cuerpos* se hallan colocados de una manera tal que admiten otros cuerpos entre ellos sin choque o penetración. La naturaleza real de esta posición de los cuerpos es desconocida. Sólo conocemos sus efectos sobre los sentidos y su capacidad para recibir otros cuerpos. Nada es más conforme con esta filosofía que un modesto escepticismo hasta un cierto grado, y una honrada confesión de ignorancia en los asuntos que exceden a toda capacidad humana. App. *(N. del A.)*

[29] Parte 1, sección 7. *(N. del A.)*

[30] Parte 4, sección 2. *(N. del A.)*

[SB 69] PARTE 3

DEL CONOCIMIENTO Y LA PROBABILIDAD

SECCIÓN 1. DEL CONOCIMIENTO

[1] Existen siete géneros diferentes de relaciones filosóficas,[31] a saber: *semejanza, identidad, relaciones de tiempo y lugar, proporción de cantidad o número, grados de alguna cualidad, contrariedad y causalidad*. Estas relaciones pueden dividirse en dos clases: las que dependen enteramente de las ideas que comparamos entre sí y las que pueden cambiar sin cambio alguno en las ideas. Por la idea de un triángulo descubrimos la relación de igualdad que sus tres ángulos tienen con dos rectos, y esta relación es invariable mientras que nuestra idea permanezca la misma. Por el contrario, las relaciones de *contigüidad* y *distancia* entre dos objetos pueden cambiarse meramente por una alteración de su lugar sin cambio alguno de los objetos mismos o de sus ideas, y el lugar depende de muchos accidentes diferentes que no pueden ser previstos por la mente. Lo mismo sucede con la *identidad* y la *causalidad*. Dos objetos, aunque sean semejantes completamente y aparezcan en el mismo lugar en tiempos diferentes, pueden ser diferentes numéricamente; y como el poder por el que un objeto produce otro no puede jamás descubrirse meramente a partir de sus ideas, es evidente que *causa* y *efecto* son relaciones de las que recibimos información a partir de la experiencia y no por ningún razonamiento abstracto o reflexión. No existe ningún fenómeno particular, aun el más simple, que pueda ser explicado por [SB 70] las cualidades de los objetos tal como se nos aparecen o que pueda ser previsto sin la ayuda de nuestra memoria y experiencia.

[2] Resulta, por consiguiente, que de estas siete relaciones filosóficas quedan sólo cuatro que, dependiendo únicamente de las ideas, pueden ser objetos de conocimiento y certeza. Estas cuatro son: *semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones de cantidad o número*. Tres de estas relaciones pueden descubrirse a primera vista y corresponden más propiamente al dominio de la intuición que al de la demostración. Cuando un objeto se *asemeja* a otro la semejanza se revelará ya en un principio a la vista o más bien a nuestra mente y rara vez requerirá un segundo examen. El caso es el mismo en la *contrariedad* y en los *grados* de cualquier *cualidad*. Nadie puede dudar de que la existencia y no existencia se destruyen entre sí y que son completamente incompatibles y contrarias. Y aunque sea imposible juzgar exactamente de los grados de una cualidad, como color, sabor, calor, frío, cuando la diferencia entre ellos es muy pequeña, es, sin embargo, fácil decidir que una de ellas es superior o inferior a la otra cuando su diferencia es considerable. Apreciamos siempre esta diferencia a primera vista, sin ninguna investigación o razonamiento.

Podemos proceder de la misma manera al determinar las *relaciones* [3] *de cantidad*

o número y podemos de una ojeada observar la superioridad o inferioridad entre números y figuras, especialmente cuando la diferencia es muy grande y notable. En cuanto a la igualdad o cualquier proporción exacta, podemos tan sólo conjeturarla partiendo de una consideración particular, excepto en números muy pequeños o en porciones de extensión muy limitadas, que se comprenden en un instante, y en los que percibimos la imposibilidad de caer en cualquier error considerable. En los demás casos debemos establecer las proporciones con alguna libertad o proceder de una manera más *artificial*.

He hecho observar ya que la geometría o el *arte* por el que fijamos [4] las relaciones de las figuras, aunque supera con mucho en universalidad y exactitud a los juicios imprecisos de los sentidos y la imaginación, [SB 71] no logra jamás, sin embargo, una perfecta precisión y exactitud. Sus primeros principios se obtienen también de la apariencia general de los objetos, y esta apariencia no puede aportarnos seguridad alguna si observamos la prodigiosa pequeñez de que la naturaleza es susceptible. Nuestras ideas parecen proporcionar una perfecta seguridad de que dos líneas rectas no pueden tener un segmento común; pero si consideramos estas ideas, hallaremos que siempre suponen una inclinación perceptible de las dos líneas y que cuando el ángulo que forman es extremamente pequeño no poseemos un criterio tan preciso de línea recta que nos asegure de la verdad de esta proposición. Sucede lo mismo con la mayoría de las conclusiones primarias de las matemáticas.

[5] Por consiguiente, sólo quedan el álgebra y la aritmética como las únicas ciencias en las que podemos elevar el encadenamiento del razonamiento a un elevado grado de complicación y mantener, sin embargo, una perfecta exactitud y certeza. Poseemos un criterio preciso por el cual juzgamos de la igualdad y relación de los números, y según corresponden o no a este criterio determinamos sus relaciones sin posibilidad de error. Cuando dos números se combinan de modo que el uno tiene siempre una unidad que corresponde a cada unidad del otro, decimos que son iguales, y precisamente por la falta de este criterio de igualdad en la extensión la geometría puede difícilmente ser estimada como una ciencia perfecta e infalible.

[6] No estará fuera de lugar aquí resolver una dificultad que puede surgir de mi afirmación de que, aunque la geometría no llega a la perfecta precisión y certeza que son peculiares de la aritmética y el álgebra, sin embargo, supera a los juicios imperfectos de nuestros sentidos e imaginación. La razón de por qué atribuyo algún defecto a la geometría es que sus principios originales y fundamentales se derivan meramente de las apariencias y puede quizás imaginarse que este defecto debe siempre acompañarla e impedirle alcanzar una mayor exactitud en la comparación de los objetos e ideas que la que nuestra vista o imaginación por sí sola es capaz de alcanzar. Concedo que este [SB 72] defecto la acompaña hasta el punto de que la aparta de la aspiración a una plena certeza; pero, ya que estos principios fundamentales dependen de las apariencias más fáciles y menos engañosas, otorgan a sus consecuencias un grado de exactitud del que estas consecuencias, consideradas aisladamente, son incapaces. Es imposible para la vista determinar que los ángulos de un quiliágono son iguales a 1.996 ángulos rectos o hacer alguna conjetura que se aproxime a esta proporción; pero, cuando determina que las

líneas rectas no pueden coincidir, que no podemos trazar más que una recta entre dos puntos dados, sus errores nunca podrán ser de importancia. Y ésta es la naturaleza y uso de la geometría, a saber: conducirnos ante apariencias tales que por su simplicidad no pueden hacernos caer en un error considerable.

[7] Debo aprovechar la ocasión para proponer una segunda observación referente a nuestros razonamientos demostrativos, que es sugerida por el objeto mismo de la matemática. Es usual entre los matemáticos pretender que las ideas que constituyen el objeto de su investigación son de una naturaleza tan refinada y espiritual que no caen bajo la concepción de la fantasía, sino que deben ser comprendidas por una visión pura e intelectual, de la que tan sólo las facultades superiores del alma son capaces. La misma concepción aparece en muchas de las partes de la filosofía y se emplea principalmente para explicar nuestras ideas abstractas y para mostrar cómo podemos formarnos la idea de un triángulo, por ejemplo, que no sea ni isósceles, ni escaleno, ni esté limitado a una longitud y proporción particular de los lados. Es fácil ver por qué los filósofos están tan entusiasmados con esta noción de las percepciones espirituales y refinadas, ya que por su medio ocultan muchos de sus absurdos y rehúsan someterse a las decisiones de las ideas claras, apelando a las que son oscuras e inciertas. Pero para destruir este artificio no necesitamos más que reflexionar acerca del principio sobre el que hemos insistido de *que todas nuestras ideas son copia de nuestras impresiones*. De aquí podemos concluir inmediatamente que, ya que todas las impresiones son claras y precisas, las ideas que son copias de ellas deben ser de la misma naturaleza y no pueden nunca, más que por nuestra culpa, contener algo tan oscuro [SB 73] e intrincado. Una idea es por su naturaleza más débil y tenue que una impresión; pero al ser en cualquier otro aspecto la misma, no puede implicar un misterio muy grande. Si su debilidad la hace oscura, nuestra tarea es remediar este defecto tanto como sea posible, haciendo a la idea estable y precisa, y hasta que hayamos conseguido esto será vano pretender razonar y filosofar.

SECCIÓN 2. DE LA PROBABILIDAD Y DE LA IDEA DE CAUSA Y EFECTO

Esto es todo lo que estimo necesario observar referente a las cuatro [1] relaciones que son el fundamento de la ciencia. En cuanto a las otras tres, que no dependen de la idea y pueden estar ausentes o presentes mientras la idea permanece la misma, será conveniente explicarlas más en particular. Estas tres relaciones son: *identidad, situaciones en tiempo y lugar y causalidad.*

Todas las clases de razonamiento no consisten más que en la *comparación* [2] y en el descubrimiento de las relaciones constantes o inconstantes que dos o más objetos mantienen entre sí. Podemos hacer esta comparación cuando estos dos objetos se hallan presentes a los sentidos, o cuando ninguno de ellos está presente, o cuando lo está uno solo. Cuando los dos objetos están presentes a los sentidos, juntamente con la relación, llamamos a *esto* más bien percepción que razonamiento, y no existe en este caso una actividad del pensamiento o una acción de éste, propiamente hablando, sino una mera

admisión pasiva de las impresiones a través de los órganos de la sensación. Según este modo de pensar, no podemos admitir como razonamiento las observaciones que podamos hacer referentes a la *identidad* y a *las relaciones de tiempo y lugar*, pues en ninguna de ellas la mente puede ir más allá de lo que está inmediatamente presente a los sentidos, ya sea para descubrir la existencia real o las relaciones de los objetos. Tan sólo la *causalidad* produce una conexión tal que nos da la seguridad de la existencia o [SB 74] acción de un objeto, que fue seguido o precedido por alguna otra existencia o acción; y no pueden las otras dos relaciones usarse en el razonamiento excepto en tanto que le afectan o son afectadas por él. No existe nada en los objetos que nos persuada de que están siempre *remotos* o siempre *contiguos*, y cuando descubrimos por la experiencia y la observación que su relación en este particular es invariable, concluimos que existe alguna *causa* secreta que los separa o los une. El mismo razonamiento se aplica a la *identidad*. Suponemos fácilmente que un objeto puede continuar individualmente el mismo, aunque muchas veces desaparezca y se presente de nuevo a los sentidos, y le atribuimos una identidad, a pesar de la interrupción de la percepción, siempre que concluimos que si hubiéramos mantenido nuestra vista o tacto constantemente dirigidos hacia él nos hubiera producido una percepción invariable o ininterrumpida. Esta conclusión, que va más allá de las impresiones de nuestros sentidos, puede fundarse solamente en la conexión de *causa* y *efecto*; de otro modo, no podríamos tener seguridad alguna de que el objeto no ha cambiado, aunque el nuevo objeto pudiera parecerse mucho al que estuvo primeramente presente ante nuestros sentidos. Siempre que descubrimos una semejanza perfecta tal consideramos si es común en esta especie de objetos, o si es posible o probable que una causa pueda operar para producir el cambio y semejanza, y según lo que determinemos referente a estas causas y efectos, pronunciamos nuestro juicio concerniente a la identidad del objeto.

[3] Resulta, pues, aquí que, de las tres relaciones que no dependen de las meras ideas, la única que puede ser llevada más allá de los sentidos e informarnos de existencias y objetos que no podemos ver o tocar es la *causalidad*. Debemos, por consiguiente, tratar de explicar plenamente esta relación antes de que dejemos el tema del entendimiento.

[4] Para comenzar con el debido orden debemos considerar la idea de la *causalidad* y ver de qué origen se deriva. Es imposible razonar con exactitud sin entender perfectamente la idea acerca de la que razonamos, y es imposible entender perfectamente una idea sin seguirla [SB 75] hasta su origen y examinar la impresión primaria de la que surge. El examen de la impresión aporta claridad a la idea y el examen de la idea aporta una claridad similar a todos nuestros razonamientos.

Dirijamos, por consiguiente, nuestra vista a dos objetos cualesquiera [5] de los que llamamos causa y efecto y revisémoslos en todos los sentidos para hallar la impresión que produce una idea de tan prodigiosa consecuencia. A primera vista percibo que no debo buscarla en ninguna *cualidad* particular de los objetos, ya que cualquiera que sea la cualidad que elija hallo siempre algún objeto que no la posee y que, sin embargo, cae bajo la denominación de causa y efecto. De hecho no hay nada existente ni externa ni

internamente que no pueda ser considerado como causa o efecto, aunque es manifiesto que no hay ninguna cualidad que corresponda universalmente a todos los seres y les conceda el derecho a esta denominación.

La idea de la causalidad debe derivarse, pues, de alguna *relación* [6] entre los objetos y debemos ahora intentar descubrir esa relación. Hallo, en primer lugar, que todos los objetos que se consideran como causa y efecto son *contiguos*, y que nada puede operar en un tiempo o lugar que se halle algo separado del de su propia existencia. Aunque los objetos distantes puedan a veces parecer producirse los unos a los otros, se halla después de más detenido examen que están enlazados por una cadena de causas contiguas entre ellas y con los objetos distantes, y cuando en un caso particular no podemos descubrir esta conexión presumimos que existe. Podemos considerar, pues, la relación de CONTIGÜIDAD como esencial a la de causalidad; al menos podemos suponer que lo es, según la opinión general, hasta que hallemos una ocasión[32] más apropiada para esclarecer esta cuestión, examinando qué objetos son o no son susceptibles de yuxtaposición y conjunción.

La segunda relación que haré observar como esencial para las causas [7] y efectos no es tan universalmente reconocida, sino que se halla [SB 76] sometida a alguna controversia. Es esta la de la PRIORIDAD en el tiempo de la causa con respecto del efecto. Algunos pretenden que no es absolutamente necesario que una causa preceda a su efecto, sino que un objeto o acción en el primer momento de su existencia puede ejercer su cualidad productiva y dar lugar a otro objeto o acción perfectamente contemporáneo con él mismo. Pero además de que la experiencia en muchos casos parece contradecir esta opinión, podemos establecer la relación de prioridad por una inferencia o razonamiento. Es una máxima establecida en la filosofía natural y moral que un objeto que existe en algún tiempo en su plena perfección sin producir otro no es su única causa, sino que es auxiliado por algún otro principio que le saca de su estado de inactividad y le hace ejercer la energía que poseía secretamente. Ahora bien, si una causa puede ser totalmente contemporánea de su efecto, es cierto, según esta máxima, que todas las causas deben serlo, ya que si alguna de ellas retrasa su actuación un momento, no se ejercita en el tiempo individual debido, en el que podía haber operado, y, por consiguiente, no es una causa propiamente dicha. La consecuencia de esto sería nada menos que la destrucción de la sucesión de causas que observamos en el mundo y de hecho la total aniquilación del tiempo, pues si una causa fuese contemporánea de su efecto y este efecto de *su* efecto, y así sucesivamente, es claro que no existiría nada semejante a la sucesión y que todos los objetos deberían ser coexistentes.

[8] Si este argumento aparece satisfactorio, bien. Si no, ruego al lector me conceda la misma libertad que yo me he tomado en el caso precedente suponiendo que lo es, pues hallará que la cosa no tiene gran importancia.

[9] Habiendo así descubierto o supuesto que las dos relaciones de *contigüidad* y *sucesión* son esenciales a las causas y efectos, hallo que me encuentro detenido muy pronto y no puedo proseguir adelante, considerando un caso particular de causa y efecto. El movimiento en un [SB 77] cuerpo se considera, mediante el choque, como causa del

movimiento en otro. Cuando consideramos estos objetos con la mayor atención, hallamos que un cuerpo se aproxima al otro y que el movimiento de uno precede al del otro, pero sin un intervalo sensible. Es vano torturarnos con una reflexión y pensamiento *ulterior* sobre este asunto. No podemos ir *más lejos* considerando este caso particular.

[10] Si alguno quisiese eludir este ejemplo y pretender definir una causa diciendo que es algo productivo de otra cosa, es evidente que no dirá nada. Pues, ¿qué entiende por *producción*? ¿Puede dar una definición de ella que no sea lo mismo que la de causalidad? Si lo puede, deseo que me la presente. Si no puede, se mueve en círculo y proporciona un término sinónimo en lugar de una definición.

[11] ¿Debemos contentarnos con estas dos relaciones de contigüidad y sucesión como si nos aportaran una idea completa de la causalidad? De ningún modo. Un objeto puede ser contiguo y anterior a otro sin ser considerado como su causa. Existe una CONEXIÓN NECESARIA que debe ser tenida en consideración, y esta relación es de mucha mayor importancia que ninguna de las dos antes mencionadas.

Aquí de nuevo examino el objeto en todos los sentidos para descubrir [12] la naturaleza de esta conexión necesaria y hallar la impresión o impresiones de las que esta idea puede ser derivada. Cuando dirijo mi vista a las *cualidades conocidas* de los objetos descubro inmediatamente que la relación de causa y efecto no depende en lo más mínimo de *ellas*. Cuando considero sus *relaciones* no puedo hallar ninguna más que las de contigüidad y sucesión, que ya he considerado como imperfectas y no satisfactorias. ¿Debe hacerme afirmar la falta de esperanza en el éxito, que poseo aquí una idea que no va precedida de una impresión similar? Esto sería una prueba demasiado fuerte de ligereza e inconstancia, ya que el principio contrario ha sido establecido tan firmemente que no admite duda alguna, al menos hasta que hayamos examinado más plenamente la dificultad presente.

Debemos, por consiguiente, proceder del mismo modo que aquellos [13] que, buscando algo que les está oculto y no hallándolo en el lugar [SB 78] que esperan, van a dar a los campos vecinos sin una idea clara de su designio, esperando que su buena fortuna los guíe por último hacia lo que buscan. Es necesario para nosotros abandonar la consideración directa de la cuestión referente a la naturaleza de la *conexión necesaria* que forma parte de nuestra idea de causa y efecto y tratar de hallar algunas otras cuestiones cuyo examen nos aporte quizás una indicación que pueda servirnos para aclarar la dificultad presente. De estas cuestiones se presentan dos que debo proceder a examinar, *a saber*:

Primera. ¿Por qué razón declaramos *necesario* que algo cuya existencia [14] tiene un comienzo debe tener también una causa?

Segunda. ¿Por qué concluimos que tales causas particulares deben [15] tener *necesariamente* tales efectos particulares, y cuál es la naturaleza de esa *inferencia* que hacemos de las unas a los otros y de la *creencia* que sustentamos en ella?

Señalaré tan sólo antes de que vaya más lejos que aunque las ideas [16] de causa y efecto se derivan tanto de las impresiones de reflexión como de las de sensación, sin embargo, a causa de la brevedad, menciono corrientemente sólo las últimas como el

origen de estas ideas, aunque deseo que todo lo dicho de ellas pueda hacerse extensivo a las primeras. Las pasiones se hallan enlazadas con sus objetos y con otras pasiones lo mismo que los cuerpos externos se hallan enlazados entre sí. La misma relación, pues, de causa y efecto que corresponde a los unos debe ser común a todos ellos.

SECCIÓN 3. ¿POR QUÉ UNA CAUSA ES SIEMPRE NECESARIA?

[1] Para comenzar con la primera cuestión, referente a la necesidad de la causa, es una máxima general en filosofía que *todo lo que comienza a* [SB 79] *existir debe tener una causa de su existencia.* Esto se admite como cierto en todos los razonamientos sin que se dé o se pida una prueba. Se supone que se funda en la intuición y que es una de las máximas que, aunque pueden ser negadas de palabra, es imposible que los hombres duden en el fondo de ellas. Sin embargo, si examinamos esta máxima mediante la idea de conocimiento antes explicada, no descubriremos en ella ningún rastro de una certidumbre intuitiva de este género, sino que, por el contrario, hallaremos que su naturaleza es bastante extraña a esa clase de convicción.

[2] Toda certidumbre surge de la comparación de las ideas y del descubrimiento de las relaciones que, en tanto que las ideas continúan iguales, son inalterables. Estas relaciones son: *semejanza, relaciones de cantidad y número, grados de una cualidad y contrariedad*, ninguna de las cuales se halla implicada en la proposición de que *todo lo que tiene un comienzo tiene también una causa de su existencia*. Esta proposición, por consiguiente, no es intuitivamente cierta. Cualquiera que afirme que es intuitivamente cierta, al menos, debe negar que éstas son las únicas relaciones infalibles y debe hallar alguna otra relación de ese género que esté implicada en ella; para examinar lo cual habrá tiempo suficiente después.

[3] Aquí, sin embargo, existe un argumento que prueba al mismo tiempo que la proposición precedente no es ni intuitiva ni demostrativamente cierta. Jamás podemos demostrar la necesidad de la causa de cada nueva existencia o nueva modificación de existencia sin mostrar a la vez la imposibilidad que existe de que algo pueda comenzar a ser sin algún principio productivo, y si la última proposición no puede ser probada debemos desesperar de llegar a ser capaces de probar la primera. Ahora bien, podemos convencernos de que la última proposición es totalmente incapaz de una prueba demostrativa, considerando que, como todas las ideas diferentes pueden separarse las unas de las otras, y como las ideas de causa y efecto son evidentemente diferentes, nos será fácil concebir un objeto como no existente en un momento y como existente en el momento siguiente, sin unirle la [SB 80] idea distinta de una causa o principio productivo. Por consiguiente, la separación de la idea de una causa de la de una existencia que comienza es claramente posible para la imaginación y, por consiguiente, la separación actual de estos objetos es posible en tanto que no implica contradicción ni absurdo, y es, pues, incapaz de ser refutada por algún razonamiento que parta de meras ideas, sin el que es imposible demostrar la necesidad de una causa.

Según esto, hallaremos después del debido examen que toda demostración [4] que ha sido presentada en favor de la necesidad de la causa es falaz y sofística. Todos los puntos del espacio y del tiempo, dicen algunos filósofos,[33] en los que podemos suponer que comienza a existir algún objeto son en sí mismos iguales; y a menos que exista una causa que sea peculiar a un tiempo y a un lugar, y que por este medio determine y fije la existencia, debe quedar eternamente ésta en suspenso, y el objeto jamás podrá comenzar a ser por falta de algo que fije su principio. Sin embargo, yo me pregunto ¿es algo más difícil suponer que el tiempo y el lugar son fijados sin causa alguna, que suponer que la existencia se halla determinada de esta manera? La primera pregunta que se nos presenta en este asunto es siempre *si* el objeto existirá o no; la siguiente, *cuándo* y *dónde* debe comenzar a existir. Si la supresión de una causa fuera intuitivamente absurda en un caso, debería serlo también en el otro, y si este absurdo no se aclarase sin una prueba en un caso, la requeriría igualmente en el otro. El absurdo, pues, de un supuesto no puede constituir jamás una prueba del del otro, ya que ambos se hallan en el mismo plano y deben sostenerse o rechazarse por el mismo razonamiento.

El segundo argumento[34] que yo encuentro que se usa en este problema [5] tropieza con la misma dificultad. Se dice que todo debe tener una causa, pues si algo careciese de causa se produciría *por sí mismo*, es decir, existiría antes de haber existido, lo que es imposible. Pero este razonamiento es claramente erróneo, porque supone que en nuestra negación de una causa afirmamos lo que expresamente negamos, *a saber*: que debe existir una causa, que por consiguiente se considera [SB 81] que es el objeto mismo, y *eso* sin duda alguna es una contradicción evidente. Pero, decir que algo es producido o, para expresarnos más propiamente, comienza a existir sin una causa, no es afirmar que es causa de sí mismo, sino que, por el contrario, al excluir todas las causas externas se excluye a fortiori la cosa misma que es creada. Un objeto que existe absolutamente sin causa no es ciertamente su propia causa, y cuando se afirma que el uno se sigue de la otra se da por supuesto el mismo punto en cuestión y se toma como cierto que es totalmente imposible que algo pueda comenzar a existir sin causa, y que por la exclusión de un principio productivo debemos recurrir a otro.

[6] Sucede lo mismo con el tercer argumento[35] que ha sido empleado para demostrar la necesidad de una causa. Todo lo que se produce sin causa es producido por *nada*, o, en otras palabras, no tiene *nada* por causa; pero nada puede jamás ser una causa como tampoco nada puede ser algo, o igual a dos ángulos rectos. Por la misma intuición que percibimos que nada no es igual a dos ángulos rectos, o que no es algo, percibimos que no puede ser nunca una causa y, por consiguiente, debemos percibir que todo objeto tiene una causa real de su existencia.

[7] Creo que no será necesario emplear muchas palabras para mostrar la debilidad de este argumento después de lo que he dicho del precedente. Los dos se hallan fundados en la misma falacia y se derivan del mismo estilo de pensamiento. Basta observar solamente que cuando excluimos todas las causas debemos excluirlas realmente y no suponer *nada*, ni el objeto mismo, como causa de la existencia, y, en consecuencia, no podemos obtener argumento alguno partiendo del absurdo de estos supuestos para

probar el absurdo de esa exclusión. Si todo debe tener una causa, se sigue que por la exclusión de otras causas debemos aceptar el objeto mismo o nada como causa. Pero el punto central de la cuestión es si todo debe o no tener una causa, lo que, por consiguiente, y según todo razonamiento válido, no puede jamás darse por supuesto.

[8] Todavía son más frívolos quienes dicen que todo efecto debe tener una causa porque esto va implicado en la misma idea de efecto. Todo efecto supone necesariamente una causa, siendo efecto un término relativo del que causa es el correlativo. Sin embargo, esto no prueba que todo ser deba ser precedido por una causa, más de lo que se sigue que, porque todo marido debe tener una mujer, todo hombre por tanto debe estar casado. La verdadera cuestión es si todo objeto que comienza a existir debe su existencia a una causa, y esto es lo que yo afirmo que no es cierto ni intuitiva ni demostrativamente, y espero haberlo probado suficientemente por los razonamientos que preceden.

[9] Ya que no es del conocimiento o de un razonamiento científico de donde derivamos la opinión de la necesidad de una causa para cada nueva producción, esa opinión debe necesariamente surgir de la observación y experiencia. La siguiente cuestión, pues, debería ser naturalmente *¿cómo da lugar la experiencia a tal principio?* Sin embargo, como encuentro que será más conveniente subsumir esta cuestión en la siguiente, *¿por qué concluimos que tales causas particulares deben tener necesariamente tales efectos particulares y por qué hacemos una inferencia de las unas a los otros?*, deberemos hacer de ésta el asunto de nuestra investigación futura. Quizá se hallará, en último término, que la misma respuesta sirve para ambas cuestiones.

SECCIÓN 4. DE LOS ELEMENTOS COMPONENTES DE NUESTROS RAZONAMIENTOS RELATIVOS A LA CAUSA Y EL EFECTO

Aunque la mente, en sus razonamientos de causas y efectos, dirige [1] su vista más allá de los objetos que vemos o recordamos, no puede perderlos de vista enteramente ni razonar tan sólo sobre sus propias ideas sin alguna mezcla de impresiones, o al menos de las ideas de la memoria, que son equivalentes a las impresiones. Cuando inferimos efectos partiendo de causas debemos establecer la existencia de estas [SB 83] causas, para hacer lo cual sólo tenemos dos caminos: o por una percepción inmediata de nuestra memoria o de nuestros sentidos, o por una inferencia a partir de otras causas, causas que debemos explicar de la misma manera por una impresión presente o por una inferencia a partir de *sus* causas, y así sucesivamente hasta que lleguemos a un objeto que vemos o recordamos. Es imposible para nosotros proseguir con nuestras inferencias *hasta el infinito*, y lo único que puede detenerlas es una impresión de la memoria o de los sentidos, más allá de la cual no existe espacio para la duda o indagación.

Para dar un ejemplo de esto podemos elegir cualquier suceso de [2] la historia y considerar por qué razón lo creemos o rechazamos. Así, creemos que CÉSAR fue asesinado en el Senado durante los *idus* de *marzo*, y eso porque el hecho está establecido

basándose en el testimonio unánime de los historiadores, que concuerdan en asignar a ese suceso este tiempo y lugar precisos. Aquí ciertos caracteres y letras se hallan presentes ante nuestra memoria o sentidos, caracteres que recordamos igualmente que han sido usados como signos de ciertas ideas; y estas ideas estuvieron o en las mentes de los que se hallaron inmediatamente presentes en esa acción y que obtuvieron las ideas directamente de su existencia, o fueron derivadas del testimonio de otros y éste a su vez de otro testimonio por una graduación visible hasta llegar a los que fueron testigos oculares y espectadores del suceso. Es manifiesto que toda esta cadena de argumentos o conexión de causas y efectos se halla fundada en un principio en los caracteres o letras que son vistos o recordados, y que sin la autoridad de la memoria o de los sentidos nuestro razonamiento entero sería quimérico o carecería de fundamento. Cada eslabón de la cadena estaría enlazado en este caso con otro, pero no existiría nada fijo en un extremo de ella capaz de sostenerla en su totalidad, y, en consecuencia, no existiría ni creencia ni evidencia. Esto es realmente lo que sucede con todos los argumentos *hipotéticos* o razonamientos partiendo de un supuesto, por no existir en ellos ni una impresión presente ni una creencia en una existencia real.

[3] No necesito observar que no constituye una objeción válida a la [SB 84] presente doctrina, que podamos razonar sobre nuestras conclusiones o principios pasados sin recurrir a las impresiones de las que primeramente surgieron. Porque, aun suponiendo que estas impresiones estén enteramente borradas de la memoria, la convicción que produjeron puede subsistir todavía; y es igualmente cierto que todo razonamiento relativo a las causas y efectos se deriva originalmente de alguna impresión, de la misma manera que la seguridad de una demostración procede siempre de una comparación de ideas, aunque continúe después que la comparación se ha olvidado.

SECCIÓN 5. DE LAS IMPRESIONES DE LOS SENTIDOS Y DE LA MEMORIA

[1] En este razonamiento, pues, a partir de la causalidad empleamos materiales que son de una naturaleza mixta y heterogénea y que, a pesar de estar enlazados, son esencialmente diferentes los unos de los otros. Todos nuestros argumentos relativos a las causas y efectos constan de una impresión de la memoria o de los sentidos, y de la idea de la existencia que produce el objeto de la impresión o que es producida por ella. Por consiguiente, tenemos aquí tres cosas que explicar, *a saber*: *primero*, la impresión originaria; *segundo*, la transición a la idea de la causa o efecto conectados; *tercero*, la naturaleza y cualidades de esa idea.

[2] En cuanto a las *impresiones* que surgen de los *sentidos*, su causa última es, en mi opinión, perfectamente inexplicable por la razón humana y será siempre imposible decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto o son producidas por el poder creador de la mente o se derivan del autor de nuestro ser. No es tampoco esta cuestión de importancia alguna para nuestro propósito presente. Podemos realizar inferencias partiendo de la coherencia de nuestras percepciones, ya sean éstas verdaderas o falsas,

ya representen a la naturaleza exactamente o sean meras ilusiones de los sentidos.

Cuando buscamos la característica que distingue la *memoria* de [3] la imaginación debemos percibir inmediatamente que no puede hallarse [SB 85] en las ideas simples que se nos presentan, ya que estas dos facultades toman sus ideas simples de las impresiones y no pueden ir nunca más allá de estas percepciones originales. Estas facultades tampoco se distinguen entre sí por la disposición de sus ideas complejas, pues aunque es una propiedad peculiar de la memoria el conservar el orden y posición original de sus ideas, mientras que la imaginación las altera y cambia como le place, esta diferencia, sin embargo, no es suficiente para distinguirlas en sus operaciones o hacernos conocer la una a partir de la otra, al ser imposible recordar las impresiones pasadas para compararlas con nuestras ideas presentes y ver si su disposición es exactamente similar. Por consiguiente, ya que la memoria es conocida no por el orden de sus ideas *complejas* ni tampoco por la naturaleza de sus ideas *simples*, se sigue que la diferencia entre ella y la imaginación está en su fuerza y vivacidad superior. Cuando un hombre se entrega a su fantasía para fingir alguna escena pasada de aventuras, no existiría posibilidad alguna de distinguir esto de un recuerdo de un género igual si las ideas de la imaginación no fuesen más débiles y más oscuras.

[App.] Sucede frecuentemente que, cuando dos hombres han tomado [4] parte en una acción o un suceso, uno de ellos la recuerda mucho mejor [SB 627] que otro, y puede experimentar la mayor dificultad del mundo para hacer que su compañero la recuerde. Recorre en vano varias circunstancias; [SB 628] menciona el tiempo, el lugar, la compañía, lo que se dijo, lo que se hizo, hasta que, por último, tropieza con alguna circunstancia afortunada que revive el conjunto y procura a su amigo una memoria perfecta de cada cosa. Aquí la persona que olvida concibe desde un principio todas las ideas del discurso de la otra con las mismas circunstancias de tiempo y lugar, aunque las considera como meras ficciones de la imaginación. Pero tan pronto como la circunstancia mencionada suscita su memoria, las mismas ideas aparecen con un nuevo aspecto y poseen, en cierto modo, una cualidad afectiva diferente de la que tenían antes. Sin más alteración que la de la cualidad afectiva se convierten inmediatamente en ideas de la memoria y se les presta asentimiento.

[5] Por consiguiente, ya que la imaginación puede representarse los mismos objetos que la memoria puede ofrecernos y ya que estas facultades se distinguen solamente por la diferente *afección* de las ideas que nos presentan, será conveniente examinar cuál es la naturaleza de esta afección. Aquí creo que todo el mundo estará de acuerdo conmigo en que las ideas de la memoria son más *fuertes* y *vivaces* que las de la fantasía. [SB 85] [App. 36] Un pintor que quiera representar una pasión o emoción de cualquier género tratará de tomar el gesto de una persona dominada por una emoción análoga, para vivificar nuestras ideas y darles una fuerza y vivacidad superior a la que se halla en las que son meras ficciones de la imaginación. Cuanto más reciente es esa memoria, tanto más clara es la idea, y cuando después de un largo intervalo se vuelve a considerar el objeto de ella, se halla siempre que la idea se ha debilitado mucho si no se ha olvidado del todo. Dudamos frecuentemente acerca de las ideas de la memoria cuando se hacen muy débiles y tenues,

y somos incapaces de determinar si una imagen procede de la fantasía o la memoria cuando no se presenta con colores tan vivos como para distinguir esta última facultad. Se dice: creo que recuerdo [SB 86] un suceso, pero no estoy seguro. Un largo período de tiempo casi lo ha borrado de nuestra memoria y nos deja inseguros acerca de si es o no pura creación de la fantasía.

[6] Y del mismo modo que una idea de la memoria, al perder su fuerza y vivacidad, puede degenerar en un grado tal que pueda ser tomada por una idea de la imaginación, así, por el otro lado, una idea de la imaginación, a su vez, puede adquirir una fuerza como para pasar por una idea de la memoria y producir efectos sobre la creencia y el juicio. Esto se nota en los casos de los mentirosos, que por la frecuente repetición de sus mentiras llegan a creer que las recuerdan como realidades, al poseer la costumbre y el hábito en este caso, como en muchos otros, la misma influencia en la mente que la naturaleza y fijar la idea con igual fuerza y vigor.

[7] Así, resulta que la *creencia* o *asentimiento* que acompaña siempre a la memoria y a los sentidos no es sino la vivacidad de las percepciones que presentan, y que sólo esto los distingue de la imaginación. La creencia consiste en este caso en sentir una impresión inmediata de los sentidos o una repetición de esta impresión en la memoria. Es tan sólo la fuerza y vivacidad de la percepción lo que constituye el primer acto del juicio y proporciona el fundamento del razonamiento que construimos sobre él, cuando establecemos la relación de causa y efecto.

SECCIÓN 6. DE LA INFERENCIA DE LA IMPRESIÓN A LA IDEA

Es fácil observar que al establecer esta relación, la inferencia que realizamos [1] de la causa al efecto no se deriva meramente de una consideración de estos objetos particulares y de una penetración de sus esencias capaz de descubrir la dependencia del uno con respecto del otro. No existe objeto alguno que implique la existencia de otro si consideramos estos objetos en sí mismos, y jamás vamos más allá de las ideas que nos formamos de ellos. Una inferencia tal equivaldría a [SB 87] conocimiento e implicaría la absoluta contradicción e imposibilidad de concebir algo diferente. Pero como todas las ideas distintas son separables, es evidente que no puede existir una imposibilidad de este género. Cuando pasamos de una impresión presente a la idea de cualquier objeto, es posible que hayamos separado la idea de impresión y hayamos puesto en su lugar cualquier otra idea.

Por consiguiente, sólo por EXPERIENCIA podemos inferir la existencia [2] de un objeto partiendo de la del otro. La naturaleza de la experiencia es ésta. Recordamos haber tenido frecuentemente ejemplos de la existencia de una especie de objetos y también recordamos que los individuos de otra especie de objetos han acompañado siempre a aquéllos y han existido en un orden regular de contigüidad y sucesión con respecto a ellos. Así, recordamos haber visto esa especie de objetos que llamamos *llama* y haber sentido esa especie de sensación que llamamos *calor*. Igualmente recordamos

mentalmente su unión constante en todos los casos pasados. Sin más preámbulos, llamamos a los unos *causa* y a los otros *efecto* e inferimos la existencia de los unos partiendo de la de los otros. En todos estos casos, de los que aprendemos el enlace de causas y efectos particulares, tanto las causas como los efectos han sido percibidos por los sentidos y son recordados; pero en la totalidad de los casos en que razonamos acerca de ellos, sólo hay uno de ellos que sea percibido o recordado y el otro se suple de acuerdo con nuestra experiencia pasada.

Así, al avanzar hemos descubierto insensiblemente una nueva relación [3] entre la causa y el efecto cuando menos lo esperábamos y nos ocupábamos totalmente de otro asunto. Esta relación es su CONJUNCIÓN CONSTANTE. La contigüidad y la sucesión no son suficientes para permitirnos declarar que dos objetos cualquiera son causa y efecto, a menos que percibamos que estas dos relaciones se conservan en varios casos. Podemos ver ahora la ventaja de abandonar la consideración directa de esta relación[37] para descubrir la naturaleza de la *conexión necesaria* que constituye una parte tan esencial de ella. Podemos esperar [SB 88] que por este medio lleguemos por último a nuestro fin propuesto, aunque, a decir verdad, esta relación que acabamos de descubrir de conjunción constante parece hacernos progresar muy poco en nuestro camino. Pues, no implica más que esto: que objetos similares han sido siempre dispuestos en análogas relaciones de contigüidad y sucesión, y parece evidente, al menos a primera vista, que por este medio no podemos jamás descubrir una nueva idea y que tan sólo podemos multiplicar, pero no ampliar los objetos de nuestra mente. Puede pensarse que lo que no aprendemos de un objeto nunca podemos aprenderlo de cien, que sean todos del mismo género y se asemejen completamente en todas sus circunstancias. Del mismo modo que nuestros sentidos nos muestran en un caso dos cuerpos, o movimientos, o cualidades, en ciertas relaciones de sucesión y contigüidad, nuestra memoria nos presenta solamente una multitud de casos en que hallamos siempre cuerpos, movimientos o propiedades similares en similares relaciones. De la repetición de cualquier impresión pasada, aunque sea al infinito, nunca surgirá una nueva idea original, como lo es la de conexión necesaria; y el número de impresiones no tiene en este caso más efecto que si nos limitamos a una sola. Pero, aunque este razonamiento parece correcto y evidente, sin embargo, como sería locura desesperar tan pronto, debemos continuar la marcha de nuestro discurso, y habiendo hallado que después del descubrimiento de la conjunción constante de objetos, hacemos siempre una inferencia de un objeto al otro, deberemos ahora examinar la naturaleza de esa inferencia y de la transición de la impresión a la idea. Quizá resultará, en último término, que la conexión necesaria depende de la inferencia en lugar de depender la inferencia de la conexión necesaria.

[4] Ya que resulta que la transición de una impresión presente en la memoria o los sentidos a una idea o a un objeto, que llamamos causa o efecto, se funda en la *experiencia* pasada y en nuestro recuerdo de su *conjunción constante*, la cuestión siguiente es si la experiencia produce la idea por medio del entendimiento o la imaginación, si somos determinados a hacer esta transición por la razón o por una cierta asociación y relación de percepciones. Si la razón nos determinase, [SB 89] procedería

basándose en ese principio de que *casos de los que no hemos tenido experiencia deben asemejarse a aquellos de los que hemos tenido experiencia, y que el curso de la naturaleza continúa siendo siempre el mismo de un modo uniforme*. Por consiguiente, para esclarecer este asunto consideremos todos los argumentos sobre los que se supone fundada esta proposición, y como éstos deben derivarse de nuestro *conocimiento o probabilidad*, dirijamos nuestra vista a cada uno de estos grados de evidencia y veamos si proporcionan una conclusión válida de esta naturaleza.

Nuestro método precedente de razonar nos convencerá fácilmente [5] de que no existen argumentos *demostrativos* para probar que *los casos de que no hemos tenido experiencia se asemejan a aquellos de los que hemos tenido experiencia*. Podemos al menos concebir un cambio en el curso de la naturaleza, lo que prueba de un modo suficiente que este cambio no es absolutamente imposible. El formarnos una idea clara de algo constituye un argumento innegable para su posibilidad y es por sí solo una refutación de cualquier demostración pretendida en contra de él.

La probabilidad, en tanto que descubre no las relaciones de las [6] ideas consideradas como tales, sino solamente las de los objetos, debe en ciertos aspectos basarse en las impresiones de nuestra memoria y de los sentidos y en ciertos aspectos en nuestras ideas. Si no existiese una mezcla de alguna impresión en nuestros razonamientos probables, la conclusión sería totalmente quimérica, y si no existiese una mezcla de ideas, la acción de la mente al observar la relación sería propiamente hablando sensación, no razonamiento. Por consiguiente, es necesario que en todo razonamiento probable exista algo presente ante la mente, o visto o recordado, y que partiendo de esto infiramos la existencia de algo conectado con ello que no sea visto ni recordado.

La única conexión o relación de ideas que puede llevarnos más [7] allá de las impresiones inmediatas de nuestra memoria y sentidos es la de causa y efecto, y esto porque es la única sobre la que puede fundarse una inferencia válida de un objeto a otro. La idea de causa [SB 90] y efecto se deriva de la *experiencia*, que nos informa de qué objetos particulares en todos los casos pasados han ido constantemente unidos con otros del mismo género, y como un objeto similar a uno de éstos suponemos que se halla inmediatamente presente en su impresión, de ahí suponemos la existencia de uno similar a su acompañante usual. Según esta explicación de las cosas, que es, a mi parecer, de todo punto indiscutible, la probabilidad se funda en la presunción de una semejanza entre los objetos de los que tenemos experiencia y aquellos de que no tenemos ninguna y, por consiguiente, es imposible que esta presunción surja de la probabilidad. El mismo principio no puede ser a la vez la causa y el efecto de otro, y ésta es quizá la única proposición concerniente a esta relación que es intuitiva o demostrativamente cierta.

[8] Si alguien intenta eludir este argumento y, sin determinar si nuestro razonamiento acerca de este asunto se deriva de la demostración o de la probabilidad, pretende que todas las conclusiones de causa y efecto se basan sobre un razonamiento sólido, tan sólo puedo desear que este razonamiento se me exponga para que sea sometido a nuestro examen. Se dirá quizá que después de la experiencia de la conjunción constante de ciertos objetos razonamos de la siguiente manera. Un objeto cualquiera se encuentra que

siempre produce otro. Es imposible que tuviese este efecto si no se hallase dotado de un poder de producción. El poder implica necesariamente el efecto y, por consiguiente, existe un fundamento válido para formular una inferencia desde la existencia de un objeto hasta la de su acompañante usual. La producción pasada implica un poder; el poder implica una nueva producción, y la nueva producción es lo que inferimos partiendo del poder y de la producción pasada.

[9] Me sería fácil mostrar la fragilidad de este razonamiento si quisiese hacer uso de las observaciones que ya he presentado: que la idea de la *producción* es la misma que la de *causalidad* y que ninguna existencia implica ni cierta ni demostrativamente un poder en algún otro objeto; o, si fuese conveniente anticipar lo que ya tendré ocasión de indicar más adelante con referencia a la idea que nos formamos de *poder* y *eficacia*. Pero como un modo tal de proceder me parece o que debilita mi sistema, por hacer reposar una parte de él sobre otra, o que introduce una confusión en mi razonamiento, debo tratar de mantener mi afirmación presente sin una ayuda semejante.

[10] Por consiguiente, se concederá por un momento que la producción de un objeto por otro implica un poder y que este poder se halla enlazado con su efecto. Pero, habiendo probado ya que el poder no consiste en las propiedades sensibles de la causa, y no existiendo más que las cualidades sensibles presente ante nosotros, me pregunto ¿por qué se presume en otros casos que el mismo poder existe dada meramente la apariencia de estas cualidades? El recurrir a la experiencia pasada no decide nada en el caso presente, y lo más que puede probar es solamente que el objeto que produjo cualquier otro se hallaba en este instante preciso dotado de un poder tal; pero no puede probar jamás que el mismo poder debe continuar en el mismo objeto o colección de cualidades sensibles, y mucho menos que un poder semejante va siempre unido con iguales cualidades sensibles. Si se dijese que tenemos experiencia de que el mismo poder continúa unido con el mismo objeto y que objetos análogos están dotados de poderes análogos, volvería a hacer mi pregunta: *¿por qué sacamos de esta experiencia una conclusión que va más allá de los casos pasados de los que tenemos experiencia?* Si se responde a esta cuestión del mismo modo que a la precedente, la respuesta da aún ocasión a una nueva cuestión del mismo género, y así *hasta el infinito*, lo que prueba claramente que el razonamiento precedente no tiene un fundamento válido.

Así, no sólo nuestra razón fracasa en el descubrimiento de la *conexión* [11] *última* de causas y efectos, sino que aun después que la experiencia nos ha informado acerca de su *conjunción constante*, es imposible para nosotros convencernos por la razón de por qué debemos extender esta experiencia más allá de los casos particulares que han caído bajo nuestra observación. Suponemos, pero no somos nunca capaces [SB 92] de probarlo, que debe existir una semejanza entre esos objetos de los cuales hemos tenido experiencia y aquellos que se hallan más allá del alcance de nuestra exploración.

Hemos encontrado ya ciertas relaciones que nos hacen pasar de [12] un objeto a otro, aun cuando no existe una razón que nos determine a este tránsito, y podemos establecer como regla general que siempre que la mente, de un modo constante y uniforme, hace una transición sin razón alguna, se halla influida por estas relaciones.

Ahora bien, esto es lo que ocurre precisamente en el caso presente. La razón jamás puede mostrarnos el enlace de un objeto con otro, aunque esté auxiliada por la experiencia y la observación de su enlace constante en todos los casos pasados. Así, pues, cuando la mente pasa de una idea o impresión de un objeto a la idea o creencia de otro no está determinado por la razón, sino por ciertos principios que asocian entre sí las ideas de estos objetos y las unen en la imaginación. Si las ideas no tuviesen mayor unión en la fantasía de la que los objetos parecen tener para el entendimiento, no podríamos hacer jamás una inferencia de causa a efecto ni podría asentarse la creencia sobre ninguna cuestión de hecho. La inferencia, pues, depende tan sólo de la unión de las ideas.

[13] Los principios de unión entre las ideas los he reducido a tres tipos generales, y he afirmado que la idea o impresión de un objeto despierta naturalmente la idea de cualquier otro objeto semejante, contiguo o conectado con ella. Concedo que estos principios no son ni causas *infalibles* ni las *únicas* causas de unión entre las ideas. No son causas infalibles, pues se puede fijar la atención durante algún tiempo en un objeto y no ir más allá de él. No son las únicas causas, pues el pensamiento tiene un movimiento muy irregular al recorrer sus objetos y puede pasar de los cielos a la tierra, de un extremo a otro de la creación, sin ningún método u orden precisos. Sin embargo, aunque reconozco esta debilidad en estas tres relaciones y la irregularidad [SB 93] de la imaginación, afirmo que los únicos principios *generales* que asocian las ideas son semejanza, contigüidad y causalidad.

[14] Existe de hecho un principio de unión entre las ideas que a primera vista parece ser diferente de alguno de éstos, pero que en el fondo se hallará que depende del mismo origen. Cuando un ejemplar de una especie de objetos se halla por experiencia que va constantemente unido con un ejemplar de otra especie, la apariencia de un nuevo individuo de una de las especies sugiere naturalmente el pensamiento de su acompañante habitual. Así, ya que una idea particular va unida corrientemente a una palabra particular, no se requiere más que la audición de esta palabra para producir la idea correspondiente, y es casi imposible para la mente, aun con sus mayores esfuerzos, evitar esta transición. En este caso no es en absoluto necesario que después de la audición de un sonido determinado reflexionemos sobre una experiencia pasada y consideremos que la idea ha estado enlazada usualmente con el sonido. La imaginación, por sí misma, suple a la reflexión y se halla tan habituada a pasar de la palabra a la idea, que no media ni un instante entre la audición de la una y la concepción de la otra.

[15] Pero, aunque yo reconozco que éste es un principio verdadero de asociación entre las ideas, afirmo que es exactamente el mismo que el que existe entre las ideas de causa y efecto, y que constituye una parte esencial de nuestros razonamientos basados en esa relación. No tenemos otra noción de causa y efecto más que la de ciertos objetos que han estado *siempre unidos* entre sí y que en todos los casos pasados se ha hallado que son inseparables. No podemos penetrar en la razón de la conjunción. Solamente observamos la cosa misma y hallamos siempre que, partiendo de la conjunción constante, los objetos adquieren una unión en la imaginación. Cuando la impresión del

uno se nos hace presente nos formamos inmediatamente una idea de su acompañante habitual y, en consecuencia, podemos establecer como una parte de la definición de una opinión o creencia *que es una idea relacionada o asociada con una impresión presente*.

Así, aunque la causalidad sea una relación *filosófica*, en cuanto que [16] implica contigüidad, sucesión y conjunción constante, sin embargo, [SB 94] solamente en tanto que es una relación *natural* y produce una unión entre nuestras ideas, somos capaces de razonar sobre ella o de hacer una inferencia partiendo de ella.

SECCIÓN 7. DE LA NATURALEZA DE LA IDEA O CREENCIA

La idea de un objeto es una parte esencial de la creencia acerca de él, [1] pero no toda ella. Concebimos muchas cosas que no creemos. Para descubrir, pues, más plenamente la naturaleza de la creencia, o las cualidades de las ideas a que asentimos, debemos tener en cuenta las siguientes consideraciones.

Es evidente que todos los razonamientos de causas o efectos terminan [2] en conclusiones que se refieren a cuestiones de hecho, esto es, que se refieren a la existencia de objetos o de sus cualidades. Es también evidente que la idea de existencia no es nada diferente de la idea de un objeto, y que cuando después de la simple concepción de algo la concebimos como existente, en realidad no llevamos a cabo ninguna adición ni alteración de nuestra primera idea. Así, cuando afirmamos que Dios existe nos formamos simplemente la idea de un ser tal como nos es representado, y la existencia que le atribuimos no es concebida por una idea particular que unamos a la idea de sus otras cualidades y que pueda nuevamente ser separada y distinguida de ellas. Voy aún más lejos, y no contento con afirmar que la concepción de la existencia de un objeto no es una adición a su simple concepción, mantengo igualmente que la creencia en la existencia no aporta una nueva idea para unirla con las que componen la idea del objeto. Cuando yo pienso en Dios, cuando lo pienso como existente y cuando creo que existe, mi idea de él ni aumenta ni disminuye. Pero, como es cierto que existe una gran diferencia entre la simple concepción de la existencia de un [SB 95] objeto y la creencia en él, y como esta diferencia no está en los elementos o en la composición de la idea que concebimos, se sigue que debe estar en la *manera* en que la concebimos.

[3] [38] Supóngase que una persona presente ante mí establece proposiciones a las cuales no puedo asentir: que César *murió en su cama, que la plata es más fusible que el plomo o el mercurio más pesado que el oro*. Es evidente que, a pesar de mi incredulidad, entiendo claramente lo que quiere decir y me formo las mismas ideas que él se forma. Mi imaginación está dotada con las mismas facultades que la suya y no le es posible concebir una idea que yo no pueda concebir o enlazar ideas que yo no pueda enlazar. Por consiguiente, pregunto ¿en qué consiste la diferencia entre creer y no creer cualquier proposición? La respuesta es fácil con respecto a las proposiciones que son probadas por intuición o demostración. En este caso, la persona que asiente no sólo concibe las ideas de acuerdo con la proposición, sino que es llevado necesariamente a concebirlas de una

manera particular, o inmediatamente o por la interposición de otras ideas. Todo lo que es absurdo es ininteligible y no es posible para la imaginación concebir algo contrario a la demostración. Sin embargo, como en los razonamientos de la causalidad y referentes a los hechos esta necesidad absoluta no puede tener lugar y la imaginación se halla libre de concebir ambos lados de la cuestión, yo me pregunto aún *¿en qué consiste la diferencia entre incredulidad y creencia?*, ya que en ambos casos la concepción de la idea es igualmente posible y requerida.[39]

[4] No es una respuesta satisfactoria decir que una persona que no asiente a una proposición que presentamos, después de haber concebido el objeto de la misma manera que nosotros, lo concibe en seguida de un modo diferente y tiene ideas diferentes de él. Esta respuesta no es satisfactoria, no porque contenga alguna falsedad, sino porque no descubre toda la verdad. Es admitido que en todos los casos en que disentimos de una persona concebimos ambos lados de la cuestión, pero [SB 96] como podemos creer tan sólo en uno, se sigue evidentemente que la creencia debe establecer alguna diferencia entre la concepción a la que asentimos y aquella de que disentimos. Podemos combinar, unir, separar, confundir y variar nuestras ideas de mil modos diferentes; pero hasta que aparece allí algún principio que fija una de estas situaciones diferentes no tenemos en realidad una opinión; y este principio, al no añadir nada simplemente a nuestras ideas precedentes, tan sólo puede cambiar la *manera* de concebirlas.

Todas las percepciones de la mente son de dos clases, *a saber*: impresiones [5] e ideas que difieren entre sí tan sólo por sus diferentes grados de fuerza y vivacidad. Nuestras ideas son copias de nuestras impresiones y las representan en todas sus partes. Cuando se quiere cambiar de algún modo la idea de un objeto particular no se puede hacer más que aumentar o disminuir su fuerza y vivacidad. Si se hace otro cambio en ella representará un objeto o impresión diferente. Sucede lo mismo con los colores. Un determinado tono de un color puede adquirir un nuevo grado de viveza o brillo sin otra variación. Pero si se produce alguna otra variación deja de ser el mismo tono o color. Así que, como la creencia no hace más que variar la manera de que concebimos algún objeto, solamente puede proporcionar a nuestras ideas una fuerza y vivacidad adicionales. Por consiguiente, una opinión o creencia puede ser más exactamente definida como UNA IDEA VIVAZ RELACIONADA O ASOCIADA CON UNA IMPRESIÓN PRESENTE.[40]

[6] He aquí las premisas de los argumentos que nos conducen a esta [SB 97] conclusión: cuando inferimos la existencia de un objeto partiendo de la de otros, siempre algún objeto debe hallarse presente ante la memoria o los sentidos, con el fin de que éste sea el fundamento de nuestro razonamiento, ya que la mente no puede proseguir con sus inferencias *hasta el infinito*. La razón no puede jamás convencernos de que la existencia de un objeto implica de algún modo la de otro; así, que cuando pasamos de la impresión del uno a la idea o creencia del otro, no nos hallamos determinados por la razón, sino por la costumbre o por un principio de asociación. Sin embargo, la creencia es algo más que una simple idea. Es una manera peculiar de formarnos una idea, y como la misma idea puede solamente variar por la variación de sus grados de fuerza y vivacidad, se sigue de todo lo anterior que la creencia es una idea vivaz producida por una relación con una

impresión presente, según la definición que precede.

[7] App. Esta operación de la mente, que produce la creencia en cualquier [SB 628] cuestión de hecho, parece hasta ahora haber sido uno de los más grandes misterios de la filosofía, aunque nadie ha sospechado que existiese alguna dificultad para explicarlo. Por mi parte, debo confesar que encuentro una dificultad considerable en este caso, y que, aun cuando me parece que entiendo el asunto perfectamente, no hallo palabras para expresar lo que quiero decir. Concluyo por una inducción que me parece muy evidente, que una opinión o creencia no es más que una idea, que es diferente de una ficción, no en la naturaleza o en el orden de sus partes, sino en la *manera* de ser [SB 629] concebida. Pero cuando quiero explicar esta *manera*, apenas encuentro alguna palabra que responda plenamente al caso, sino que me veo obligado a recurrir al sentimiento de cada uno para dar una noción perfecta de esta actividad de la mente. Una idea a la que se asiente es *sentida* de un modo diferente que una idea ficticia que la fantasía nos presenta, y este sentimiento diferente intento explicarlo llamándolo una *fuerza, vivacidad, solidez, firmeza,* o *estabilidad* superior. Esta variedad de términos, que parece ser tan poco filosófica, pretende tan sólo expresar el acto de la mente que hace más presentes para nosotros las realidades que las ficciones, que les hace tener más importancia en el pensamiento y les concede una influencia superior sobre las pasiones y la imaginación. Con tal de que estemos de acuerdo con respecto a la cosa es innecesario discutir con respecto a las palabras. La imaginación tiene el control de todas sus ideas y puede unirlas, mezclarlas y variarlas de todos los modos posibles. Puede concebir objetos con todas las circunstancias de lugar y tiempo. Puede presentárnoslos, en cierto modo, con colores tan reales como si hubiesen existido. Pero como es imposible que esta facultad pueda por sí misma lograr nunca la creencia, es evidente que la creencia no consiste ni en la naturaleza ni en el orden de nuestras ideas, sino en la forma de ser concebidas y sentidas por la mente. Confieso que es imposible explicar perfectamente este sentimiento o forma de concepción. Hacemos uso de palabras que expresan algo próximo. Su verdadero y propio nombre es *creencia*, que es un término que todo el mundo entiende de un modo suficiente en la vida diaria. En filosofía no podemos ir más allá de afirmar que hay algo *sentido* por la mente que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación, les da más fuerza e influencia, las hace aparecer de mayor importancia, las fija en la mente y las convierte en los principios directores de nuestras acciones.App.

Se verá que esta definición está de acuerdo con el sentimiento y la [8] experiencia de cada uno. Nada es más evidente que el hecho de que [SB 97] estas ideas a las que asentimos son más fuertes, firmes y vivaces que las imaginaciones inconexas del que hace castillos en el aire. Si una persona se pone a leer un libro que toma por una novela y otra por una historia verdadera, conciben claramente las mismas [SB 98] ideas y en el mismo orden, y la incredulidad del uno y la creencia del otro no impiden a ambos atribuir al autor del libro exactamente el mismo sentido. Sus palabras producen las mismas ideas en ambos, aunque su testimonio no tiene la misma influencia sobre ellos. El último tiene una concepción más vivaz de todos los incidentes, entra más profundamente en las preocupaciones de las personas, se representa sus acciones, caracteres, amistades y

enemistades, y llega hasta formarse una noción de sus rasgos, porte y personalidad. El primero, en cambio, que no da crédito al testimonio del autor, tiene una concepción más débil y lánguida de todas estas particularidades, y fuera del estilo y el ingenio de la composición, puede sacar muy poco placer de ella.

SECCIÓN 8. DE LAS CAUSAS DE LA CREENCIA

[1] Habiendo así explicado la naturaleza de la creencia y mostrado que consiste en una idea vivaz relacionada con la impresión presente, procedamos ahora a examinar de qué principio se deriva y qué concede vivacidad a la idea.

[2] Establecería gustoso, como una máxima general de la ciencia de la naturaleza humana, *que cuando una impresión llega a hacérsenos presente, no sólo conduce la mente hacia ideas que están relacionadas con ella, sino que también comunica a éstas una parte de su fuerza y vivacidad*. Todas las operaciones de la mente dependen en gran medida de la disposición de ésta cuando las realiza; y según que los espíritus animales estén más o menos excitados y la atención más o menos fija, la acción tendrá siempre más o menos vigor y vivacidad. Por consiguiente, cuando se presenta un objeto que excita y vivifica el pensamiento, toda acción a la que la mente se aplique será más intensa y vivaz, tanto [SB 99] tiempo como esta disposición continúe. Ahora bien, es evidente que la continuidad de la disposición depende enteramente de los objetos a los que la mente se dirige, y que cualquier nuevo objeto da de un modo natural una nueva dirección a los espíritus animales y cambia la disposición, del mismo modo que, por el contrario, cuando la mente se fija de una manera constante en el mismo objeto, o pasa fácil e insensiblemente a lo largo de objetos relacionados, la disposición tiene una duración mucho más larga. Por esto sucede que cuando la mente se halla vivificada por una impresión presente, se forma una idea más vivaz de los objetos relacionados, por una transición natural de la disposición desde un objeto hasta los otros. El cambio de un objeto es tan fácil que la mente no es casi consciente de él, sino que se aplica a la concepción de la idea relacionada con toda la fuerza y vivacidad que adquirió de la impresión presente.

[3] Si al considerar la naturaleza de la relación y la facilidad de la transición que le es esencial, podemos convencernos de la realidad de este fenómeno, bien; si no, debo confesar que baso mi principal confianza en la experiencia para probar un principio tan importante. Por consiguiente, podemos presentar, como el primer experimento para nuestro presente propósito, que ante la apariencia de un retrato de un amigo ausente nuestra idea de él se vivifica evidentemente por la *semejanza* y que toda pasión que esta idea ocasiona, sea de alegría o pena, adquiere nueva fuerza y vigor. A producir este efecto concurren una relación y una impresión presente. Cuando el retrato no posee semejanza ninguna con él, o al menos no pretende tenerla, no lleva nuestro pensamiento hacia él, y cuando se halla ausente, lo mismo que la persona, aunque la mente pueda pasar del pensamiento del uno al del otro, se experimenta que su idea por esta transición

es más bien debilitada que vivificada. Nos agrada ver el retrato de un amigo cuando está ante nosotros; pero, cuando está ausente preferimos mejor pensar en él directamente, más que mediante su reflejo en una imagen que es por igual distante y oscura.

Las ceremonias de la religión *Católica Romana* pueden ser consideradas [4] como experimentos de la misma naturaleza. Los devotos de esa extraña superstición dicen, en defensa de las mascaradas que se [SB 100] les echan en cara, que experimentan el efecto benéfico de estos movimientos externos, posturas y acciones, al avivar su devoción y aumentar su fervor, que de otro modo decaerían si se dirigiesen enteramente a objetos distantes e inmateriales. Representamos los objetos de nuestra fe, dicen, con símbolos e imágenes sensibles y los hacemos más presentes a nosotros por la presencia inmediata de estos símbolos de lo que es posible hacerlos meramente por una visión y contemplación intelectuales. Los objetos sensibles tienen siempre una mayor influencia sobre la fantasía que los otros, y conceden esta influencia fácilmente a las ideas con que están relacionados y a las que se asemejan. Solamente inferiré de estas prácticas y este razonamiento que el efecto de la semejanza, consistente en vivificar la idea, es muy corriente, y como en todo caso deben concurrir una semejanza y una impresión presente, poseemos experimentos en abundancia para probar la realidad del principio precedente.

Podemos dar más fuerza a estos experimentos mediante otro de [5] diferente género, considerando los efectos de la *contigüidad* del mismo modo que los de la *semejanza*. Es cierto que la distancia disminuye la fuerza de toda idea y que cuando nos aproximamos a un objeto, aunque no se descubra en sí mismo a nuestros sentidos, actúa sobre la mente con una influencia que imita a la impresión inmediata. El pensamiento de un objeto lleva rápidamente la mente al que le es contiguo, pero sólo la presencia actual de un objeto la transporta con una vivacidad superior. Cuando me hallo a pocas millas de mi casa todo lo relativo a ella me impresiona más directamente que cuando me encuentro distante doscientas leguas, aunque incluso a esta distancia la reflexión acerca de algo en la cercanía de mis amigos y familia produce una idea de ellos. Sin embargo, como en este último caso ambos objetos de la mente son ideas, a pesar de existir una fácil transición entre ellas, esta transición por sí sola no es capaz de conceder una vivacidad superior a alguna de las ideas por faltar una impresión inmediata.[41]

[6] Nadie puede dudar de que la causalidad tiene la misma influencia [SB 101] que las otras dos relaciones de semejanza y contigüidad. Las gentes supersticiosas se apasionan por las reliquias de los santos y hombres piadosos por la misma razón que buscan símbolos e imágenes para vivificar su devoción, y aquéllas les proporcionan una más íntima y vigorosa concepción de esas vidas ejemplares que desean imitar. Ahora bien, es evidente que unas de las mejores reliquias que el devoto puede procurarse son los utensilios de un santo, y si sus vestidos y útiles se consideran alguna vez así es porque estuvieron un tiempo a su disposición, y fueron manejados y usados por él; aspecto en el cual han de ser considerados como efectos imperfectos y como enlazados con él por una más breve cadena de consecuencias que cualquiera de aquellos por los cuales conocemos la realidad de su existencia. Este fenómeno prueba claramente que una impresión presente, mediante la relación de causalidad, puede vivificar una idea y, en

consecuencia, producir la creencia o asentimiento según la anterior definición de ésta.

[7] Pero ¿por qué necesitamos buscar otros argumentos para probar que una impresión presente, juntamente con una relación o transición de la fantasía, puede vivificar una idea, cuando el mismo caso de nuestro razonamiento bastará sólo para este propósito? Es cierto que debemos tener una idea de toda cuestión de hecho en la que creemos. Es cierto que esta idea surge solamente de una relación con una impresión presente. Es cierto que la creencia no añade nada a la idea, sino que tan sólo cambia nuestra manera de concebirla y la hace más fuerte y vivaz. La conclusión presente, relativa a la influencia de la relación, es la consecuencia inmediata de todos estos pasos, y cada paso me parece seguro e infalible. Nada participa en esta actividad de la mente más que una impresión presente, una idea vivaz y una relación o asociación en la fantasía entre la impresión y la idea, así que no puede existir sospecha de error.

Para esclarecer aún más todo este asunto, considerémoslo como [8] se hace con una cuestión de la filosofía natural, que debemos determinar por experiencia y observación. Supongo que existe un objeto [SB 102] que se me presenta, partiendo del cual obtengo cierta conclusión y me formo ideas, de las cuales digo que las creo o que les presto mi asentimiento. Es evidente aquí que, aunque pueda pensarse que el objeto que está presente a mis sentidos y aquel cuya existencia infiero por el razonamiento, se influyen recíprocamente por sus fuerzas o cualidades particulares, sin embargo, como el fenómeno de la creencia que en el presente examino es meramente interno, al ser dichas fuerzas y cualidades enteramente desconocidas, no pueden éstas tener parte en su producción. La impresión presente es la que debe ser considerada como la causa verdadera y real de la idea y de la creencia que la acompaña. Debemos, por consiguiente, tratar de descubrir, mediante experimentos, las cualidades particulares que la capacitan para producir un efecto tan extraordinario.

En primer lugar, pues, observo que la impresión presente no tiene [9] este efecto por su propia fuerza y eficacia, cuando se la considera por sí misma como una percepción única, limitada al momento presente. Hallo que una impresión partiendo de la cual, una vez presentada, no puedo lograr ninguna conclusión, puede más tarde llegar a ser el fundamento de la creencia cuando he adquirido la experiencia de sus consecuencias usuales. Debemos en cada caso haber observado la misma impresión en ejemplos pasados y haber hallado que está constantemente unida con alguna otra impresión. Esto está confirmado por una multitud tal de experimentos que no admite la más pequeña duda.

De una *segunda* observación concluyo que la creencia que acompaña [10] a la impresión presente y es producida por un cierto número de impresiones y conjunciones pasados, que esta creencia, digo, surge inmediatamente sin ninguna nueva actividad de la razón o imaginación. De esto puedo estar seguro, porque jamás me doy cuenta de ninguna operación tal y no hallo en el asunto nada en que pueda fundarse. Ahora bien, como llamamos COSTUMBRE a todo lo que procede de una repetición pasada, sin un nuevo razonamiento o conclusión, podemos establecer como una verdad cierta que toda la creencia que sigue a una impresión presente se deriva tan sólo de ese origen. Cuando

[SB 103] nos hallamos acostumbrados a ver dos impresiones conectadas entre sí, la aparición de la idea de la una despierta inmediatamente en nosotros la idea de la otra.

[11] Habiéndonos convencido plenamente acerca de este punto, hago una *tercera* serie de experimentos para conocer si se requiere algo más que la transición habitual para la producción de este fenómeno de la creencia. Cambio, pues, la primera impresión por una idea y observo que, aunque la transición habitual a la idea correlativa continúa aún, sin embargo, no existe, en realidad, ni creencia ni persuasión. Una impresión presente es, pues, absolutamente necesaria para este proceso, y cuando después de esto comparo una impresión con una idea, y hallo que su única diferencia consiste en sus diferentes grados de fuerza y vivacidad, concluyo de todo ello que la creencia es una concepción más vivida e intensa de una idea, al proceder de su relación con una impresión presente.

[12] Así que, todo razonamiento probable no es más que una especie de sensación. No sólo en poesía y música debemos seguir nuestro gusto y sentimiento, sino también en filosofía. Cuando yo estoy convencido de un principio sucede tan sólo que una idea me afecta más fuertemente. Cuando doy preferencia a una serie de argumentos sobre otra no hago más que decidir sobre la base de mi sentimiento relativo a la superioridad de su influencia. Los objetos no poseen una conexión entre sí que pueda descubrirse, y por ningún otro principio más que por la costumbre que actúa sobre la imaginación, podemos hacer cualquier inferencia partiendo de la apariencia del uno para llegar a la existencia del otro.

[13] Es digno de ser observado, a este respecto, que la experiencia pasada, de la que dependen todos nuestros juicios relativos a la causa y al efecto, puede actuar sobre nuestra mente de una manera tan insensible que no nos demos cuenta jamás de ello, y hasta en cierto modo puede sernos esto desconocido. Una persona que se detiene un momento en su camino por encontrar un río que lo atraviesa, prevé las consecuencias de seguir adelante, y el conocimiento de las consecuencias le es sugerido por la experiencia pasada, que le informa de ciertas conjunciones de causas y efectos. ¿Podemos, sin embargo, pensar que [SB 104] en esta ocasión reflexiona sobre alguna experiencia pasada y recuerda casos que ha visto u oído, para descubrir los efectos del agua sobre los seres vivos? Seguramente no; éste no es el método con el que procede en su razonamiento. La idea de hundirse va tan íntimamente unida con la del agua y la idea de ahogarse tan inmediatamente unida con la de hundirse, que la mente realiza la transición sin el auxilio de la memoria. La costumbre actúa antes de que tengamos tiempo para la reflexión. Los objetos parecen tan inseparables que no nos detenemos ni un momento al pasar del uno al otro. Pero como esta transición procede de la experiencia y no de una conexión primaria entre las ideas, debemos reconocer necesariamente que la experiencia puede producir una creencia y un juicio relativo a causas y efectos por una actividad secreta y sin pensar en ello. Esto hace desaparecer todo pretexto, si es que queda alguno, para afirmar que la mente se convence por medio del razonamiento de ese principio, según el *cual casos de los que no tenemos experiencia deben parecerse necesariamente a aquellos de los que la tenemos*. Pues aquí hallamos que el entendimiento o imaginación puede hacer inferencias partiendo de la experiencia pasada sin reflexionar

sobre ello, y lo que es más, sin formarse un principio concerniente a ello o razonar sobre ese principio.

En general podemos observar que en todos los enlaces más firmes [14] y uniformes de causas y efectos, como lo son la gravedad, el choque, la solidez, etcétera, la mente jamás dirige su vista expresamente a la consideración de la experiencia pasada, aunque en otras asociaciones de objetos más raras e inhabituales puede ayudar a la costumbre y la transición de ideas por medio de esta reflexión. Es más, hallamos en algunos casos que la reflexión produce la creencia sin la costumbre, o, más propiamente hablando, que la reflexión produce la costumbre de una manera *oblicua* y *artificial*. Me explicaré. Es cierto que no solamente en filosofía, sino aun en la vida corriente, podemos lograr el conocimiento de una causa particular por un experimento único, con tal de que sea hecho con juicio y después de suprimir cuidadosamente todas las circunstancias extrañas y superfluas. Ahora bien, como [SB 105] después de un experimento de este género la mente, basándose en la aparición o de la causa o del efecto, puede realizar una inferencia relativa a la existencia de su correlato, y como un hábito jamás puede adquirirse por un único caso, podría pensarse que la creencia no puede estimarse en este caso efecto de la costumbre. Pero, esta dificultad se desvanecerá si consideramos que, si bien aquí suponemos que hemos tenido un único experimento de un efecto particular, poseemos, sin embargo, muchos millones de ellos para convencernos del principio de *que objetos similares, colocados en similares circunstancias, producirán siempre similares efectos*; y como este principio ha sido establecido por una costumbre suficiente, concede evidencia y firmeza a toda opinión a que se aplique. La conexión de las ideas no es habitual después de un único experimento; pero esta conexión se halla comprendida bajo otro principio que es habitual, lo que nos lleva de nuevo a nuestra hipótesis. En todos los casos transferimos nuestra experiencia a casos de los que no tenemos experiencia, ya sea *expresa* o *tácitamente*, ya *directa* o *indirectamente*.

[15] No debo concluir este asunto sin observar que es muy difícil hablar de las operaciones de la mente con absoluta propiedad y exactitud, porque el lenguaje corriente ha hecho rara vez una distinción precisa entre ellas, sino que ha designado generalmente con el mismo término todas las que se parecen mucho entre sí. Y como esto es una fuente de oscuridad y confusión casi inevitable en el autor, del mismo modo puede dar lugar frecuentemente a dudas y objeciones en el lector, en las cuales, de otro modo, no habría pensado nunca. Así, mi posición general de que una opinión o creencia *no es más que una idea fuerte y vivaz, derivada de una impresión presente relacionada con ella*, puede estar sujeta a la siguiente objeción en razón de una pequeña ambigüedad en las palabras *fuerte y vivaz*. Puede decirse que no sólo una impresión puede dar lugar al razonamiento, sino que una idea puede también tener la misma influencia, especialmente dado mi principio de *que todas nuestras ideas se derivan de impresiones correspondientes*. Pues suponiendo que me forme una idea en el presente, de la [SB 106] que he olvidado la correspondiente impresión, soy capaz de concluir, partiendo de esta idea, que tal impresión existió una vez, y como esta conclusión va acompañada de la creencia, puede preguntarse de dónde se derivan las cualidades de fuerza y vivacidad que

constituyen esta creencia. A esto contesto rápidamente: *de la idea presente*. Pues como esta idea no se considera aquí como la representación de ningún objeto ausente, sino como una percepción real de la mente, de la que somos íntimamente conscientes, debe ser capaz de conceder a todo lo que está relacionado con ella la misma cualidad, llámese ésta *firmeza*, *solidez*, *fuerza* o *vivacidad*, con que la mente reflexiona sobre ella y se asegura de su existencia presente. La idea ocupa aquí el lugar de una impresión y es enteramente similar en lo que respecta a nuestro propósito presente.

[16] Basándonos en los mismos principios no tenemos por qué sorprendernos de oír hablar del recuerdo de una idea, esto es: de la idea de una idea, y de su fuerza y vivacidad superior a las vagas concepciones de la imaginación. Reflexionando sobre nuestros pensamientos pasados, no sólo bosquejamos los objetos en los que hemos pensado, sino que también concebimos la acción de la mente durante la meditación, ese cierto *je-ne-sçai-quoi*,[42] del cual es imposible dar una definición o descripción, pero que cada uno entiende suficientemente. Cuando la memoria ofrece una idea de esto y se lo representa como pasado, es fácil concebir que la idea puede tener más vigor y firmeza que cuando pensamos en un pensamiento pasado, del que no tenemos ningún recuerdo.

Después de esto, todo el mundo entenderá cómo podemos formarnos [17] la idea de una impresión o de una idea y cómo podemos creer en la existencia de una impresión y de una idea.

SECCIÓN 9. DE LOS EFECTOS DE OTRAS RELACIONES Y OTROS HÁBITOS

Por muy convincentes que puedan parecer los argumentos precedentes, [1] no debemos, sin embargo, contentarnos con ellos, sino que debemos considerar el asunto en todos sus aspectos para hallar algunos nuevos puntos de vista desde los cuales podamos ilustrar y confirmar principios tan extraordinarios y fundamentales. Una escrupulosa [SB 107] duda, antes de admitir una nueva hipótesis, es una disposición tan digna de alabanza en los filósofos y tan necesaria para el examen de la verdad, que merece ser obedecida y requiere que se presente todo argumento que pueda tender a su satisfacción y se refute toda objeción que pueda ser un obstáculo para su razonamiento.

He señalado frecuentemente que, además de la causa y el efecto, [2] las dos relaciones de semejanza y contigüidad deben ser consideradas como principios de asociación del pensamiento y como capaces de llevar la imaginación de una idea a otra. He señalado también que, cuando dos objetos están enlazados entre sí por alguna de estas relaciones, si uno de ellos se halla inmediatamente presente a la memoria o los sentidos, no solamente la mente es llevada a su correlato por medio del principio de asociación, sino que también lo concibe con una fuerza y vigor adicionales, por la actuación de este principio y de la impresión presente. Todo esto lo he señalado para confirmar, por analogía, mi explicación de nuestros juicios referentes a la causa y el efecto. Mas, este mismo argumento puede quizá volverse contra mí y, en lugar de ser una confirmación de mi hipótesis, convertirse en una objeción contra ella. Porque puede

decirse que si todas las partes de esa hipótesis fueran ciertas, a saber: *que* estas tres especies de relación se derivan del mismo principio; *que* sus efectos, al reforzar y vivificar nuestras ideas son los mismos, y *que* la creencia no es más que una concepción intensa y vivida de una idea, se seguiría que esa acción de la mente no sólo puede derivarse de la relación de causa y efecto, sino también de la de contigüidad y semejanza. Pero como hallamos por experiencia que la creencia surge solamente de la causalidad y que no podemos hacer una inferencia de un objeto a otro, excepto cuando se hallan enlazados por esta relación, podemos concluir que existe algún error en el razonamiento que nos lleva a tales dificultades.

[3] Ésta es la objeción; consideremos ahora su solución. Es evidente [SB 108] que todo lo que se halla presente a la memoria e impresiona la mente con una vivacidad que se asemeja a la de una impresión inmediata debe ser un factor considerable en todas las actividades de la mente y debe distinguirse con facilidad de las meras ficciones de la imaginación. De estas impresiones o ideas de la memoria formamos una especie de sistema que comprende todo lo que recordamos que ha estado presente, ya sea ante nuestra percepción interna o ante los sentidos, y cada término de este sistema unido a las impresiones presentes es lo que llamamos *realidad*. Sin embargo, la mente no se detiene aquí, pues hallando que, además de este sistema de percepciones, existe otro enlazado por la costumbre, o, si se quiere, por la relación de causa y efecto, procede a la consideración de sus ideas, y como experimenta que en cierto modo está determinada a considerar estas ideas particulares, y que la costumbre o relación por la cual está determinada no admite el cambio más mínimo, las dispone en un nuevo sistema que igualmente dignifica con el título de *realidades*. El primero de estos sistemas es objeto de la memoria y los sentidos; el segundo, del juicio.

[4] Es el último principio el que llena de seres el mundo y nos permite conocer existencias que por su distancia en tiempo y lugar se hallan más allá del alcance de los sentidos y la memoria. Mediante él recreo el universo en mi imaginación y fijo mi atención en la parte que me agrada. Me formo una idea de *Roma*, a la que jamás vi ni recuerdo, pero que se halla enlazada con impresiones que yo recuerdo haber recibido en la conversación y en los libros de los viajeros e historiadores. Esta idea de *Roma* la coloco en una cierta situación dentro de la idea de un objeto que llamo la tierra. Uno a ella la concepción de un Gobierno particular, de una religión y de unas costumbres determinadas. Retrocedo en el tiempo e imagino su primera fundación, sus varias revoluciones, triunfos y desgracias. Todo esto, y lo demás que yo crea, no son más que ideas, aunque por su fuerza y orden establecido, que surgen de la costumbre y de la relación de causa y efecto, se distinguen de las otras ideas que son tan sólo producto de la imaginación.

En cuanto a la influencia de la contigüidad y semejanza, podemos [5] observar que, si los objetos contiguos y semejantes son comprendidos [SB 109] en este sistema de realidades, no hay duda alguna de que estas dos relaciones ayudarán a la de causa y efecto e introducirán la idea relacionada con más fuerza en la imaginación. Deberé ampliar esto en un momento. Mientras tanto, llevo mi observación un poco más lejos y

afirmo que, aun cuando el objeto relacionado no sea más que fingido, la relación servirá para vivificar la idea y aumentar su influencia. Sin duda alguna, un poeta será el más capacitado para hacer la descripción más intensa de los Campos *Elíseos* al ser impulsada su imaginación por la vista de una bella pradera o jardín, del mismo modo que en otra ocasión puede por su fantasía colocarse en medio de estas regiones fabulosas y, por la contigüidad fingida, vivificar su imaginación.

Pero, aunque no puedo excluir totalmente las relaciones de semejanza [6] y contigüidad de este tipo de operación sobre la fantasía, se puede observar que cuando se presentan solas su influencia es muy débil e incierta. Del mismo modo que la relación de causa y efecto se requiere para persuadirnos de cualquier existencia real, del mismo modo se requiere esta persuasión para dar fuerza a estas otras relaciones. Porque, cuando ante la manifestación de una impresión no sólo fingimos otro objeto, sino que igualmente, de un modo arbitrario y por nuestro mero capricho y placer, concedemos una relación particular a la impresión, esto puede tener tan sólo una pequeña influencia sobre la mente y no existe razón alguna para que al volver sobre la misma impresión nos hallemos determinados a colocar el mismo objeto en la misma relación con ella. No existe ninguna manera de obligar a la mente a fingir objetos semejantes y contiguos, y si los finge, existe una obligación muy pequeña de que se limite a los mismos sin ninguna diferencia o variación. De hecho, una ficción tal se funda tan poco en la razón, que nada más que el puro *caprice*[43] puede determinar la mente a formársela, y siendo este principio fluctuante e incierto, es imposible que pueda jamás actuar con un grado considerable de fuerza y constancia. La mente prevé y anticipa el cambio, y aun desde [SB 110] el primer momento experimenta lo inconexo de sus actividades y el débil dominio que tiene de sus objetos. Y como esta imperfección es muy perceptible en cada caso particular, aumenta por la experiencia y la observación, cuando comparamos los varios casos que recordamos, y forma una *regla general* contraria a que tengamos seguridad alguna en estos momentáneos chispazos de luz que surgen en la imaginación partiendo de una fingida semejanza o contigüidad.

[7] La relación de causa y efecto tiene todas las ventajas opuestas. Los objetos que presenta son fijos e inalterables. Las impresiones de la memoria jamás cambian en un grado considerable y cada impresión surge acompañada de una idea precisa, que ocupa su lugar en la imaginación como algo sólido y real, cierto e invariable. El pensamiento se halla siempre obligado a pasar de la impresión a la idea y de la impresión particular a la idea particular sin ninguna elección o vacilación.

[8] Pero, no contento con refutar esta objeción, debo tratar de sacar de ella una prueba de la doctrina presente. La contigüidad y la semejanza tienen un efecto muy inferior al de la causalidad, pero tienen algún efecto y aumentan la convicción de cualquier opinión y la vivacidad de cualquier concepción. Si esto puede probarse en varios casos nuevos, además de los que ya hemos observado, será un argumento de no poca consideración en favor de que la creencia no es más que una idea vivaz relacionada con una impresión presente.

[9] Para comenzar con la contigüidad ha sido observado, tanto entre los

Mahometanos como entre los *Cristianos*, que los *peregrinos* que han visto *La Meca* o *Tierra Santa* son siempre después creyentes mucho más fieles y fanáticos que los que no han tenido esta ventaja. Un hombre cuya memoria le presenta una imagen vivaz del *mar Rojo*, del *Desierto*, *Jerusalén* y *Galilea* no puede dudar jamás de los hechos milagrosos que son narrados por *Moisés* o los *Evangelistas*. La idea vivaz [SB 111] de los lugares pasa por una fácil transición a los hechos que se supone están relacionados con ellos por contigüidad y aumentan la creencia por el aumento de la vivacidad de la concepción. El recuerdo de estos campos y ríos tiene la misma influencia sobre el vulgo que un nuevo argumento y la tiene por las mismas causas.

[10] Podemos hacer una observación similar relativa a la *semejanza*. Hemos señalado que la conclusión que hacemos partiendo de un objeto presente, para llegar a su causa o efecto ausente, no se funda jamás en las cualidades que observamos en este objeto considerado en sí mismo o, en otras palabras, que es imposible determinar de otro modo más que por experiencia lo que resultará de un fenómeno o lo que le ha precedido. Pero aunque esto sea tan evidente en sí mismo que no parece necesitar de prueba, sin embargo, los filósofos han imaginado que existe una causa aparente para la comunicación del movimiento y que un hombre razonable podría inmediatamente inferir el movimiento de un cuerpo partiendo del impulso de otro sin recurrir a ninguna observación pasada. Que esta opinión es falsa resultará fácil de probar. Porque, si una inferencia tal puede ser hecha meramente partiendo de las ideas de cuerpo, movimiento e impulso, debe equivaler a una demostración y debe implicar la absoluta imposibilidad de cualquier suposición contraria. Todo efecto, pues, dejando a un lado la comunicación del movimiento, implica una contradicción formal, y no sólo es imposible que pueda existir, sino también que pueda concebirse. Pero, pronto podemos convencernos de lo contrario formándonos una idea clara y consistente de un cuerpo moviéndose hacia otro, de su reposo inmediatamente después del contacto o de su retroceso en la misma línea en que vino, o de su destrucción, o de su movimiento circular o elíptico; en suma, de un número infinito de otros cambios a los que puede suponerse se halla sometido. Estos supuestos son todos consistentes y naturales, y la razón de por qué imaginamos que la comunicación del movimiento es más consistente y natural, no sólo que estos supuestos, sino también que algún otro efecto natural, se funda en la relación de *semejanza* entre la causa y [SB 112] el efecto, que va unida aquí a la experiencia, y que enlaza los objetos entre sí de la manera más estrecha e íntima, de modo que nos hace imaginarlos como absolutamente inseparables. La semejanza, pues, tiene la misma influencia, o paralela, que la experiencia, y como el único efecto inmediato de la experiencia es asociar nuestras ideas entre sí, se sigue que toda creencia surge de la asociación de ideas, de acuerdo con mi hipótesis.

Se concede universalmente por los escritores de óptica que el ojo [11] ve siempre el mismo número de puntos físicos, y que un hombre en la cumbre de una montaña no tiene presente a sus sentidos una imagen más grande que la que posee cuando está encerrado en el más estrecho recinto o habitación. Tan sólo por experiencia infiere el tamaño del objeto partiendo de algunas cualidades peculiares de la imagen, y esta

inferencia del juicio la confunde con la sensación, como es común en otras ocasiones. Ahora bien, es evidente que la inferencia del juicio es aquí mucho más vivaz que lo que acostumbra a ser en nuestros razonamientos corrientes, y que un hombre tiene una concepción más vivaz de la vasta extensión del océano mediante la imagen que percibe por su vista cuando se halla en la cumbre de un alto promontorio que cuando oye solamente el rugir de las aguas. Experimenta un placer más intenso ante su magnificencia, lo que es una prueba de una idea más vivaz, y confunde su juicio con la sensación, lo que es otra prueba de ello. Pero, como la inferencia es igualmente cierta e inmediata en ambos casos, esta vivacidad superior de la concepción, en un caso, no puede proceder sino de que, al hacer la inferencia partiendo de la vista, además de la conexión acostumbrada, existe también una semejanza entre la imagen y el objeto acerca del cual inferimos, lo que fortalece la relación y hace pasar la vivacidad de la impresión a la idea relacionada con un movimiento más fácil y más natural.

[12] Ninguna debilidad de la naturaleza humana es más universal y notable que lo que llamamos comúnmente CREDULIDAD, o confianza excesivamente ingenua en el testimonio de los otros, y esta debilidad [SB 113] se explica también, de modo muy natural, partiendo de la influencia de la semejanza. Cuando admitimos un hecho basándonos en el testimonio humano, nuestra confianza surge del mismo origen que nuestras inferencias de causas a efectos, y de efectos a causas, y nada excepto nuestra *experiencia* de los principios que rigen la naturaleza humana, puede darnos alguna seguridad de la veracidad de los hombres. Pero, aunque la experiencia sea el verdadero criterio de éste igual que de los otros juicios, rara vez nos guiamos enteramente por ella, sino que experimentamos una inclinación notable a creer todo lo que se nos cuenta, aun lo relativo a apariciones, encantos y prodigios, por muy contrario que esto sea a la experiencia y observación cotidianas. Las palabras o discursos de los demás tienen una íntima conexión con ciertas ideas de nuestras mentes, y estas ideas tienen también una conexión con los hechos u objetos que representan. Esta última conexión se exagera mucho y exige nuestro asentimiento más allá de lo que la experiencia puede justificar, lo que no puede proceder sino de la semejanza entre las ideas y los hechos. Otros efectos solamente manifiestan sus causas de una manera indirecta; pero el testimonio de los hombres lo hace directamente y debe ser considerado tanto una imagen como un efecto. No debemos maravillarnos, por consiguiente, de que seamos tan precipitados en nuestras inferencias que parten de él y seamos guiados menos por la experiencia en nuestros juicios relativos a él que en los que hacemos sobre otros asuntos.

[13] Del mismo modo que cuando la semejanza va unida con la causalidad fortalece nuestros razonamientos, la falta de ella en un grado elevado es capaz de destruirlos casi por entero. De esto existe un notable caso en la despreocupación y estupidez universal de los hombres con respecto a una vida futura,[44] por la que muestran tanto una obstinada incredulidad, como una ciega credulidad en otras ocasiones. De hecho no existe un asunto más amplio para el asombro del estudioso, y de tristeza para el hombre piadoso, que el observar la negligencia de la totalidad del género humano en lo que respecta a su condición futura, y con razón muchos teólogos eminentes no han tenido escrúpulo alguno

en afirmar que, aunque el vulgo no posee los [SB 114] principios formales de la infidelidad, sin embargo es en su corazón realmente infiel y no posee nada análogo a lo que podemos llamar una creencia en la perduración eterna de sus almas. Porque, consideremos, por una parte, lo que los teólogos han argumentado con tanta elocuencia respecto a la importancia de la eternidad, y al mismo tiempo, reflexionemos que, aunque en los asuntos de la retórica debemos presentar nuestra explicación con alguna exageración, debemos conceder en este caso que las imágenes más poderosas son infinitamente inferiores al asunto. Y después de esto, veamos, por la otra parte, la prodigiosa seguridad de los hombres en este particular. Me pregunto si estas gentes creen realmente lo que les ha sido inculcado y lo que pretenden afirmar; la respuesta es manifiestamente negativa. Como la creencia es un acto de la mente y que surge de la costumbre, no es extraño que la falta de semejanza pueda deshacer lo que la costumbre ha establecido y disminuir la fuerza de la idea del mismo modo que el último principio la aumenta. Una vida futura se halla tan alejada de nuestra comprensión y tenemos una idea tan oscura del modo en que existiremos después de la disolución del cuerpo, que todas las razones que podamos aducir, por muy poderosas que sean en sí mismas y por muy reforzadas que se hallen por la educación, nunca son capaces, con imaginaciones tan torpes, de superar esta dificultad o conceder una autoridad suficiente o fuerza a la idea. Prefiero más bien atribuir esta incredulidad a la idea débil que nos formamos de nuestra condición futura, derivada de la falta de semejanza con nuestra vida presente, más que a la procedente de su lejanía. Porque, observo que los hombres se preocupan siempre de lo que pueden esperar después de su muerte, con tal de que tenga que ver con este mundo; y que hay pocos a quienes les sean completamente indiferentes su nombre, su familia, sus amigos y su patria en un período de tiempo cualquiera.

[14] De hecho, la falta de semejanza en este caso destruye tan enteramente la creencia, que excepto aquellos pocos que por la fría reflexión sobre la importancia del asunto han tenido cuidado, por meditación repetida, de fijar en sus mentes los argumentos en favor de una vida [SB 115] futura, hay muy pocos que crean en la inmortalidad del alma, con un juicio verdadero y firme, tal y como se deriva del testimonio de viajeros e historiadores. Esto se ve muy claramente siempre que los hombres tienen ocasión de comparar los placeres y dolores, las recompensas y castigos de esta vida con los de la futura, aun cuando el caso no les concierna a ellos mismos y no exista pasión violenta que perturbe su juicio. Los *Católicos Romanos* son ciertamente la más fanática de las sectas del mundo cristiano, y, sin embargo, encontraréis pocos entre los miembros más sensatos de esta confesión que no censuren el *Complot de la Pólvora*[45] y la matanza de *San Bartolomé*[46] como crueles y bárbaras, aunque proyectadas y ejecutadas contra esas mismas personas, a las que, sin escrúpulo ninguno, condenan a castigos eternos e infinitos. Todo lo que podemos decir para excusar esta inconsistencia es que no creen realmente lo que afirman concerniente a la vida futura, y no existe una prueba mejor de ello que su misma inconsistencia.

[15] Podemos añadir a esta indicación que en asuntos de religión los hombres encuentran placer en ser aterrorizados y que no hay predicadores más populares que los

que excitan las pasiones más lúgubres y tétricas. En los asuntos corrientes de la vida, en los que sentimos y nos hallamos penetrados de la solidez del asunto, nada puede ser más desagradable que el miedo y el terror, y sólo en las representaciones dramáticas y en los sermones religiosos nos producen alguna vez placer. En el último caso, la imaginación reposa indolente sobre la idea, y la pasión, al haber sido suavizada por la falta de creencia en el asunto, no posee más que el efecto agradable de vivificar la mente y fijar la atención.

La hipótesis presente obtendrá una confirmación adicional si examinamos [16] los efectos de otros géneros de costumbre, así como de otras relaciones. Para entender esto debemos considerar que la costumbre, a la cual atribuyo toda creencia y razonamiento, puede actuar sobre la mente vigorizando una idea de dos modos distintos. Porque, suponiendo que en toda la existencia pasada hemos hallado que dos objetos han aparecido unidos siempre entre sí, es evidente que, en cuanto aparezca [SB 116] uno de estos objetos en una impresión debemos, por la costumbre, realizar una fácil transición a la idea de ese objeto que la acompaña usualmente, y por medio de la impresión presente y de la fácil transición debemos concebir esa idea de una manera más fuerte y más vivaz, de la que empleamos con cualquier imagen vaga y fluctuante de la fantasía. Pero si suponemos, a continuación, que una idea por sí sola, sin porción alguna de esta preparación curiosa y casi artificial, hace frecuentemente su aparición en la mente, esta idea debe gradualmente adquirir facilidad y fuerza, y, tanto por su firme dominio como por su fácil introducción, se debe distinguir de toda idea nueva y no usual. Ésta es la única característica en que coinciden los dos géneros antedichos de costumbre, y si parece que sus efectos sobre el juicio son similares y proporcionados, podemos concluir ciertamente que la explicación precedente de esta facultad es satisfactoria. Pero ¿podemos dudar de esta concordancia y de su influencia sobre el juicio cuando consideramos la naturaleza y los efectos de la EDUCACIÓN?

Todas las opiniones y nociones de las cosas a las que nos hemos [17] acostumbrado desde nuestra infancia arraigan tan profundamente que es imposible para nosotros, mediante todo el poder de la razón y de la experiencia, erradicarlas, y este hábito no sólo se aproxima en su influencia, sino que a veces supera al que surge de la constante unión inseparable de las causas y efectos. No nos debemos contentar aquí con decir que la vivacidad de la idea produce la creencia: debemos mantener que es individualmente la misma. La repetición frecuente de una idea fija a ésta en la imaginación; pero no podría jamás por sí misma producir la creencia si el acto de la mente, por la constitución original de nuestra naturaleza, estuviese tan sólo unida a un razonamiento y comparación de ideas. La costumbre nos lleva a una falsa comparación de ideas. Éste es el efecto más grande que podemos concebir con respecto de ella. Pero es cierto que jamás puede sustituir a esa comparación ni producir ningún acto de la mente que corresponda naturalmente a ese principio.

[18] Una persona que ha perdido una pierna o un brazo por amputación [SB 117] trata durante largo tiempo de servirse de él. Después de la muerte de una persona se observa corrientemente en toda su familia, especialmente en los criados, que apenas

pueden creer que haya muerto, sino que se imaginan que se halla en su cuarto o en algún otro lugar donde acostumbraban a encontrarle. He oído frecuentemente en la conversación, después de hablar de una persona a quien se pondera por algo, decir a alguien, que no lo conocía: *«No lo he visto nunca, pero casi me imagino haberlo visto cuando oigo hablar tan a menudo de él».* Todos éstos son ejemplos paralelos.

[19] Si consideramos como es debido este argumento de la *educación*, resultará muy convincente, y tanto más cuanto que se halla fundado en uno de los fenómenos más comunes, que podemos encontrar en todas partes. Estoy persuadido de que después del examen hallaremos que la mitad de las opiniones reinantes entre el género humano se debe a la educación, y que los principios que se admiten así implícitamente contrarrestan a los que se deben al razonamiento abstracto o la experiencia. Del mismo modo que los mentirosos, por la repetición frecuente de sus mentiras, llegan a recordarlas, así, el juicio, o más bien la imaginación, por medios análogos pueden poseer ideas tan fuertemente impresas en ellos y concebirlas tan claramente, que pueden operar sobre la mente de la misma manera que aquellas que los sentidos, la memoria o la razón nos presentan. Pero, como la educación es una causa artificial y no natural, y como sus máximas son frecuentemente contrarias a la razón, y aun entre sí mismas en diferentes tiempos y lugares, no es jamás, por este motivo, admitida por los filósofos, aunque en realidad se basa casi en el mismo fundamento de la costumbre y la repetición que nuestro razonamiento relativo a las causas y efectos.[47]

SECCIÓN 10. DE LA INFLUENCIA DE LA CREENCIA

Pero, aunque la educación sea rechazada por la filosofía como un fundamento [1] falaz de asentimiento a cualquier opinión, ésta prevalece, sin embargo, en el mundo y es el motivo por el que todos los sistemas [sean cuales sean los convincentes argumentos en los que estén basados][48] pueden ser repudiados en un principio por nuevos e inusuales. Éste quizá será el destino de lo que ya he expuesto referente a la *creencia* [y a nuestros razonamientos desde causas a efectos],[49] pues aunque las pruebas que he presentado me parecen perfectamente concluyentes, no espero hacer muchos prosélitos para mi opinión. Los hombres se persuadirán difícilmente de que efectos de tanta importancia puedan nacer de principios que parecen tan insignificantes y de que la mayor parte de nuestros razonamientos, con todas nuestras acciones y pasiones, pueda derivarse tan sólo de la costumbre y el hábito. Para evitar esta objeción debo anticipar algo aquí que será considerado más apropiadamente después, cuando hablemos de las pasiones y del sentido de la belleza.

En la mente humana se halla impresa una percepción [del bien y [2] del mal, o en otras palabras,][50] del dolor y del placer, como resorte capital y principio motor de todas sus acciones. Pero el dolor y el placer tienen dos modos de hacer su aparición en la mente, y uno de ellos tiene efectos muy diferentes de los del otro. Pueden aparecer como

una impresión para el sentimiento o experiencia reales, o solamente como una idea, como sucede ahora cuando los menciono. Es evidente que la influencia de estos dos modos sobre nuestras acciones está muy lejos de ser igual. Las impresiones afectan siempre al alma y en el grado más alto, pero no toda idea tiene el mismo efecto. La naturaleza [SB 119] ha procedido con precaución en este caso y parece haber evitado cuidadosamente los inconvenientes de los dos extremos. Si sólo las impresiones influyeran en la voluntad, deberíamos en cada momento de nuestra vida hallarnos sometidos a las más grandes calamidades, porque aunque prevemos su aproximación no nos hallaríamos dotados por la naturaleza de un principio de acción que pudiese movernos a evitarlas. Por otra parte, si toda idea influyese en nuestras acciones, nuestra condición no se hallaría muy mejorada, pues es tal la inestabilidad y actividad del pensamiento, que las imágenes de todas las cosas, especialmente de los bienes y males, se hallan siempre cambiando dentro de la mente, y si ésta se viese guiada por cada vana concepción de esta clase, no gozaríamos ni de un momento de paz y tranquilidad.

[3] La naturaleza ha elegido, por consiguiente, un término medio, y ni ha concedido a toda idea de un bien o un mal el poder de actuar sobre la voluntad, ni, sin embargo, la ha privado enteramente de su influencia. Aunque una vana ficción no tiene eficacia, hallamos por experiencia que las ideas de los objetos que creemos que son o serán existentes producen en menor grado el mismo efecto que las impresiones que se hallan inmediatamente presentes a los sentidos y a la percepción. El efecto, pues, de la creencia consiste en conceder a una simple idea la igualdad con las impresiones y concederle una análoga influencia sobre las pasiones. Este efecto sólo puede tenerlo haciendo que una idea se aproxime a una impresión en fuerza y vivacidad. Porque, como los diferentes grados de fuerza constituyen la diferencia original entre una impresión y una idea, deben ser, en consecuencia, la fuente de todas las diferencias en los efectos de estas percepciones, y su supresión total o parcial, la causa de toda nueva semejanza que adquieran. Dondequiera que podamos hacer que una idea se aproxime a las impresiones en fuerza y vivacidad se asemejará a ellas igualmente en su influencia sobre la mente, y, viceversa, cuando se asemeja a ellas en esta influencia, como sucede en el caso presente, debe proceder esto de su aproximación en fuerza y vivacidad. La creencia, por tanto, ya que hace que una idea imite los efectos de las impresiones, debe hacer [SB 120] que se les asemeje en estas cualidades y no es sino *una concepción más vivaz e intensa de una idea*. Esto, por tanto, puede servir como un argumento adicional para el presente sistema y puede darnos una noción de la manera en que nuestros razonamientos a partir de la causalidad son capaces de actuar sobre la voluntad y las pasiones.

[4] Del mismo modo que la creencia es casi absolutamente necesaria para excitar nuestras pasiones, las pasiones, a su vez, son muy favorables a la creencia, y no sólo de aquellos hechos que producen emociones agradables, sino también y muy frecuentemente de aquellos que nos causan dolor, los cuales llegan a ser por esta razón más prestamente objetos de opinión y fe. Un cobarde, cuyo miedo se despierta fácilmente, admite con facilidad cualquier advertencia de peligro con la que se encuentre; lo mismo que una persona de disposición triste y melancólica es muy crédula para todo lo

que alimenta su pasión dominante. Cuando un objeto capaz de afectarnos se presenta, da la alarma y excita inmediatamente un grado de su pasión correspondiente, especialmente en las personas que son naturalmente propensas a esta pasión. Esta emoción pasa por una fácil transición a la imaginación, y al difundirse por la idea del objeto que nos afecta, nos hace formarnos esa idea con mayor fuerza y vivacidad y, en consecuencia, nos hace asentir con ella, de acuerdo con el sistema que precede. La admiración y la sorpresa tienen el mismo efecto que las otras pasiones, y de acuerdo con esto podemos observar que entre el vulgo los charlatanes y visionarios encuentran una credulidad más sencilla, por razón de sus pretensiones exageradas, que si se mantuviesen dentro de los límites de la moderación. El asombro inicial que naturalmente acompaña a sus milagrosos relatos se extiende por toda el alma, y de este modo vivifica y fortalece la idea, de manera que se asemeja a las inferencias que sacamos de la experiencia. Esto es un misterio que ya conocemos un poco y que tendremos ocasión de conocer mejor en el curso de este tratado.

Después de esta explicación de la influencia de la creencia sobre las [5] pasiones hallaremos menos dificultad en explicar sus efectos sobre la imaginación, por muy extraordinarios que puedan parecer. Es cierto que no obtenemos placer de ningún discurso en el que nuestro juicio no conceda asentimiento ninguno a las imágenes que son presentadas [SB 121] a nuestra fantasía. La conversación de los que han adquirido el hábito de mentir, aunque sea en asuntos sin importancia, nunca nos produce ninguna satisfacción, y esto porque las ideas que nos presentan, al no ir acompañadas de la creencia, no provocan ninguna impresión sobre la mente. Los poetas mismos, aunque mentirosos por profesión, tratan siempre de dar un aire de verdad a sus ficciones, y cuando esto es totalmente olvidado, sus obras, aunque ingeniosas, nunca son capaces de producir mucho placer. En resumen, podemos observar que, incluso cuando las ideas no tienen ninguna manera de influir sobre la voluntad y las pasiones, la verdad y la realidad son necesarias aún para hacerlas gratas a la imaginación.

[6] Pero, si comparamos entre sí todos los fenómenos que se presentan con relación a este asunto, hallaremos que la verdad, por muy necesaria que pueda parecer en toda obra de genio, no tiene más efecto que procurar una fácil aceptación de las ideas y hacer que la mente repose en ellas con satisfacción o al menos sin repugnancia. Pero, como esto es un efecto que puede suponerse fácilmente que nace de la solidez y fuerza que, según mi sistema, acompaña a las ideas que son establecidas por razonamientos de causalidad, se sigue que toda la influencia de la creencia sobre la fantasía puede explicarse partiendo de este sistema. De acuerdo con ello podemos observar que siempre que esa influencia surge de otro principio que no sea la verdad o la realidad, éstos toman su lugar y proporcionan un disfrute igual a la imaginación. Los poetas han creado lo que ellos llaman un sistema poético de las cosas que, aunque no es creído ni por ellos ni por los lectores, se estima como un fundamento suficiente para cualquier ficción. Hemos estado tan habituados a los nombres de MARTE, JÚPITER, VENUS, que, de la misma manera que la educación fija cualquier opinión, la constante repetición de estas ideas las hace entrar en la mente con facilidad y prevalecer en la fantasía sin influir en el juicio. Del

mismo modo, los trágicos toman siempre su argumento, o por lo menos los nombres de sus personajes principales, de algún hecho conocido de [SB 122] la historia, y esto no para engañar a los espectadores, pues confiesan francamente que la verdad no se observa rigurosamente en todas las circunstancias, sino para procurar una aceptación más fácil, por parte de la imaginación, de los sucesos extraordinarios que representan. Es ésta una precaución que no se requiere de los poetas cómicos, cuyos personajes e incidentes, siendo de un género más familiar, son más fácilmente concebidos y son admitidos sin ninguna clase de formalidad, aun cuando a primera vista sepamos que son ficticios y mero producto de la fantasía.

[7] La mezcla de verdad y falsedad de los argumentos de los poetas trágicos no sólo sirve para nuestro propósito presente, mostrando que la imaginación puede satisfacerse sin una creencia o seguridad absolutas, sino que puede en otro respecto ser considerada como una poderosa confirmación de este sistema. Es evidente que los poetas hacen uso de su artificio, consistente en tomar los nombres de sus personajes y los sucesos capitales de la historia, para procurar una más fácil aceptación del conjunto y que éste produzca una impresión más profunda sobre la fantasía y las afecciones. Los varios incidentes de la obra adquieren una especie de relación por hallarse unidos en un poema o representación, y si cualquiera de estos incidentes puede ser un objeto de creencia, concede fuerza y vivacidad a los demás, que se hallan relacionados con él. La viveza de la primera concepción se difunde a través de las relaciones y pasa como por muchos tubos o canales a toda idea que tenga alguna comunicación con la primaria. Esto de hecho no puede equivaler jamás a una seguridad perfecta, porque la unión entre las ideas es, en cierto modo, accidental; pero se aproxima tanto por su influencia como para poder convencernos de que se derivan del mismo origen. La creencia debe agradar la imaginación por medio de la fuerza y vivacidad que la acompañan, ya que toda idea que posea fuerza y vivacidad encontramos que es agradable para esta facultad.

Para confirmar esto podemos observar que existe una ayuda mutua [8] entre el juicio y la fantasía, lo mismo que entre el juicio y la pasión, y que la creencia no sólo concede vigor a la imaginación, sino [SB 123] que una imaginación vigorosa y fuerte es de todos los talentos el más apropiado para proporcionar creencia y autoridad. Es difícil para nosotros negar nuestro asentimiento a lo que nos es descrito con todos los colores de la elocuencia, y la vivacidad producida por la fantasía es, en muchos casos, más grande que la que surge de la costumbre y la experiencia. Somos arrastrados por la viva imaginación de un autor o un interlocutor y hasta él mismo frecuentemente es víctima de su propia fogosidad y genio.

No estará fuera de lugar señalar aquí que, del mismo modo que [9] una imaginación viva degenera muchas veces en locura o demencia y tiene con ellas una gran semejanza en sus operaciones, así éstas influyen a su vez en el juicio del mismo modo y producen la creencia por los mismos principios. Cuando la imaginación adquiere, por un fermento extraordinario de la sangre y los espíritus animales, una vivacidad tal que desordena todas sus fuerzas y facultades, no hay posibilidad de distinguir entre verdad y falsedad, sino que cada ficción o idea vaga, al tener la misma influencia que las impresiones de la

memoria o las conclusiones del juicio, es admitida con el mismo valor y actúa con igual fuerza sobre las pasiones. Una impresión presente y una transición por costumbre no son ya necesarias para vivificar nuestras ideas. Cualquier quimera del cerebro es tan vivaz e intensa como cualquiera de esas inferencias que designamos anteriormente con el nombre de conclusiones relativas a cuestiones de hecho, y a veces tanto como las impresiones presentes de los sentidos.

App. Podemos observar el mismo efecto en la poesía, aunque en un [10] grado menor, y es común a la poesía y la locura que la vivacidad que [SB 630] confieren a las ideas no se deriva de las situaciones o conexiones particulares de los objetos de estas ideas, sino del temperamento y disposición presentes de la persona. Pero por grande que pueda ser el grado que esta vivacidad alcance, es evidente que en la poesía jamás tiene la misma *cualidad afectiva* que la surgida en la mente cuando razonamos, aun basándonos en la especie más inferior de probabilidad. La mente puede fácilmente distinguir entre la una y la otra, y cualquiera que sea la emoción que el entusiasmo poético pueda producir en los espíritus, no es más que una mera sombra de la creencia o la persuasión. Sucede lo mismo con la idea que con la pasión que ocasiona. No [SB 631] existe ninguna pasión de la mente humana que no pueda surgir de la poesía, aunque al mismo tiempo las *cualidades afectivas* de las pasiones son muy diferentes cuando se despiertan por ficciones poéticas, de como son cuando surgen de la creencia y la realidad. Una pasión que es desagradable en la vida real puede producir el mayor disfrute en una tragedia o en un poema épico. En el último caso no tiene tanta influencia sobre nosotros, se la siente menos firme y sólida, y no tiene otro efecto más que el agradable de excitar a los espíritus animales y despertar la atención. La diferencia de las pasiones es una prueba clara de una diferencia similar en las ideas de las cuales las pasiones se derivan. Cuando la vivacidad surge de una conexión enlace habitual con una impresión presente, aunque la imaginación no pueda en apariencia ser muy agitada, existe siempre algo más fuerte y real en sus actividades que en los fervores de la poesía y la elocuencia. La fuerza de nuestras actividades mentales, en este caso, lo mismo que en otro cualquiera, no ha de ser medida por la agitación aparente de la mente. Una descripción poética puede tener un efecto más sensible sobre la fantasía que una narración histórica; puede recoger un mayor número de las circunstancias que componen una imagen o descripción completa; puede parecer que coloca el objeto ante nosotros con más vivos colores. Sin embargo, las ideas que presenta son diferentes, en cuanto a la *cualidad afectiva*, de las que surgen de la memoria y del juicio. Hay algo débil e imperfecto en medio de esta aparente vehemencia del pensamiento y sentimiento que acompaña a las ficciones de la poesía.

[11] Tendremos después ocasión de hacer notar las semejanzas y diferencias entre un entusiasmo poético y una convicción seria. Mientras tanto, no puedo menos de observar que la gran diferencia en su cualidad afectiva procede, en alguna medida, de la reflexión y de las *reglas generales*. Observamos que el vigor de la concepción que las ficciones adquieren gracias a la poesía y la elocuencia es una circunstancia meramente accidental, de la que toda idea es igualmente susceptible, y que estas ficciones no se hallan enlazadas con nada que sea real. Esta observación nos hace, por así decirlo, no

sólo prestarnos a la ficción, sino que provoca que la idea sea sentida muy diferentemente de las [SB 632] persuasiones establecidas de forma externa y basadas en la memoria y el hábito. Ambas son de alguna manera del mismo género, pero la primera es muy inferior a las otras tanto en sus causas como en sus efectos.

51 Una reflexión similar sobre las *reglas generales* nos impide aumentar [12] nuestra creencia con cada aumento de fuerza y vivacidad de nuestras ideas. Cuando una opinión no admite duda o probabilidad opuesta le atribuimos una plena convicción, aunque la falta de semejanza o de contigüidad pueda hacer su fuerza inferior a la de otras opiniones. Así, el entendimiento corrige las apariencias de los sentidos y nos hace imaginar que un objeto a veinte pies de distancia parece a la vista tan grande como uno de la misma dimensión a diez pies de distancia.[App.]

52 Podemos observar el mismo efecto en la poesía en un grado menor, [13] con la sola diferencia de que la más mínima reflexión disipa las ilusiones de la poesía y coloca los objetos en su perspectiva adecuada. Sin embargo, es cierto que en el calor del entusiasmo poético el poeta tiene una creencia artificiosa y aun una especie de visión de sus objetos, y si existe alguna sombra de duda en el argumento que sostiene esta creencia, nada contribuye más a su plena convicción que el ardor de las figuras e imágenes poéticas, que tienen su efecto tanto sobre el poeta mismo como sobre sus lectores.

SECCIÓN 11. DE LA PROBABILIDAD DE LOS CASOS DE AZAR [SB 124]

Para conceder a este sistema su plena fuerza y evidencia debemos [1] apartar nuestra vista de él por un momento y dirigirla a considerar sus consecuencias y a explicar por los mismos principios alguna otra especie de razonamiento que se deriva del mismo origen.

[2] Los filósofos que han dividido la razón humana en *conocimiento* y *probabilidad* y han definido el primero como *la evidencia que surge de la comparación de ideas*, están obligados a incluir todos nuestros argumentos a partir de causas y efectos bajo el término general de *probabilidad*. Pero, aunque cada uno es libre de usar este término en el sentido que le plazca, y según esto, en la parte precedente del presente discurso he seguido este método de expresión, es no obstante cierto que en el lenguaje corriente afirmamos que muchos argumentos que parten de la causalidad exceden a la probabilidad y pueden ser admitidos como un género superior de evidencia. Haría el ridículo quien dijese que es sólo probable que el Sol salga mañana o que todos los hombres deben morir, aunque es claro que no tenemos más seguridad de estos hechos que la que la experiencia nos proporciona. Por esta razón quizá será más conveniente, para conservar el sentido corriente de las palabras y al mismo tiempo indicar los varios grados de evidencia, distinguir en la razón humana tres grados, a saber: *el del conocimiento, el de las pruebas y el de las probabilidades*. Por conocimiento entiendo la seguridad que surge de la comparación de ideas. Por pruebas, los argumentos que se derivan de la

relación de causa y efecto y que están totalmente libres de duda e incertidumbre. Por probabilidad, la evidencia que todavía va acompañada de incertidumbre. Procedo a examinar ahora esta última especie del razonamiento.

[3] La probabilidad o razonamiento por conjetura puede dividirse en [SB 125] dos clases, a saber: el que se funda en el *azar* y el que surge de las *causas*. Debemos considerar cada uno de ellos en este orden.

[4] [La idea de causa y efecto se deriva de la experiencia, que al presentarnos ciertos objetos constantemente enlazados entre sí, produce tal hábito de considerarlos bajo esta relación, que no podemos, sin una violencia sensible, considerarlos bajo ninguna otra.][53] Por otra parte, como el azar no es nada real en sí mismo y, propiamente hablando, es meramente la negación de una causa, su influencia en la mente es contraria a la de la causalidad y le es esencial el dejar a la imaginación en plena libertad de considerar la existencia o no existencia de ese objeto que se considera como contingente. Una causa indica el camino a nuestro pensamiento y en cierto modo nos obliga a considerar determinados objetos en determinadas relaciones. El azar puede tan sólo destruir esta determinación del pensamiento y dejar la mente en su situación originaria de indiferencia, en la que una vez cesa la causa, es instantáneamente reintegrada.

Por consiguiente, ya que una indiferencia total es esencial al azar, [5] ningún caso de azar puede ser superior a otro más que por estar compuesto de un número superior de casos iguales. Porque, si afirmamos que un caso de azar puede de alguna otra manera ser superior a otro, debemos al mismo tiempo afirmar que existe algo que le concede esta superioridad y determina el suceso más en este sentido que en otro, o sea, con otras palabras, debemos admitir una causa y destruir el supuesto del azar, que ya habíamos establecido antes. Una indiferencia perfecta y total es esencial al azar, y una indiferencia total no puede jamás en sí misma ser superior o inferior a otra. Esta verdad no es peculiar de mi sistema, sino que está reconocida por todo aquel que hace cálculos referentes a casos de azar.

Es aquí notable que, aunque el azar y la causalidad sean directamente [6] contrarios, sin embargo, es imposible para nosotros concebir esta combinación de casos de azar que se requiere para hacer un azar superior a otro, sin suponer una mezcla de causas entre los azares y una conjunción de necesidad en algunos casos junto a una total indiferencia [SB 126] en otros. Donde nada limita los casos de azar, cualquier noción que la fantasía más extravagante pueda formarse está en pie de igualdad con cualquier otra y no puede existir una circunstancia que conceda a una de ellas ventaja sobre las otras. Así, a menos que admitamos que existen algunas causas para hacer que los dados caigan y mantengan su forma en la caída y queden sobre una de sus caras, no podremos hacer ningún cálculo relativo a las leyes del azar. Pero suponiendo que estas causas actúen, y suponiendo igualmente que todo lo demás es indiferente y determinado por el azar, es fácil llegar a una noción de una combinación superior de casos de azar. Un dado que tiene cuatro lados marcados con un cierto número de puntos y sólo dos con otro nos proporciona un caso manifiesto y fácil de esta superioridad. La mente está aquí limitada por las causas a un preciso número y cualidad de sucesos, y al mismo tiempo se ve indeterminada para

elegir un suceso particular.

Prosiguiendo, pues, con este razonamiento, en el que hemos dado [7] ya tres pasos: *que* el azar es la mera negación de una causa y produce una indiferencia total en la mente; *que* la negación de una causa y una indiferencia total no pueden jamás ser superior o inferior a otra; *que* debe existir siempre una combinación de causas entre las probabilidades para fundamentar algún razonamiento; debemos considerar a continuación qué efecto puede tener una combinación superior de casos de azar sobre la mente y de qué manera influye en nuestro juicio y opinión. Podemos repetir aquí los mismos argumentos que hemos empleado al examinar la creencia que surge de las causas y podemos probar de la misma manera que un número superior de casos de azar no produce nuestro asentimiento ni por *demostración* ni por *probabilidad*. Es de hecho evidente que no podemos jamás, por la comparación de las meras ideas, hacer un descubrimiento que tenga importancia en este asunto y que es imposible probar con certidumbre que cualquier suceso debe tener lugar en un sentido en el que existe un número superior de casos de azar. El suponer en este caso alguna certidumbre [SB 127] sería destruir lo que hemos establecido relativo a la oposición de probabilidades y su perfecta igualdad e indiferencia.

[8] Si se dijese que incluso en una oposición de probabilidades es imposible determinar con *certeza* hacia qué lado debe inclinarse el suceso, podemos, sin embargo, afirmar con certeza que es más verosímil y probable que sea del lado para el que existe un mayor número de probabilidades, que no del lado en el que éste es inferior. Y si se dijese esto, yo preguntaría: ¿qué se entiende aquí por *verosimilitud y probabilidad*? La verosimilitud y probabilidad de casos de azar es un número superior de casos iguales, y, en consecuencia, cuando decimos que es verosímil que el suceso se incline del lado que es superior más bien que del que es inferior, no hacemos más que afirmar que donde existe un número superior de casos existe realmente un número superior, y donde existe un número inferior existe uno inferior, proposiciones que son idénticas y no tienen ninguna importancia. La cuestión es por qué medios un número superior de casos iguales actúa sobre la mente y produce creencia o asentimiento, ya que parece que esto no sucede ni por argumentos derivados de la demostración ni de la probabilidad.

[9] Para resolver esta dificultad supondré que una persona toma un dado hecho de manera tal que cuatro de sus lados están marcados con una figura o con un número de puntos y los otros dos lados con otra, y lo pone en un cubilete con intención de arrojarlo; es evidente que debe concluir que una figura será más probable que la otra y dará la preferencia a la que está grabada en mayor número de caras. En cierto modo cree que ésta saldrá más veces, aunque siga con vacilación y dudas, en proporción al número contrario de casos. Y según que estos casos contrarios disminuyan y aumente la superioridad del otro lado, su creencia adquirirá nuevos grados de estabilidad y seguridad. Esta creencia surge de una acción de la mente sobre los objetos simples y limitados que están ante nosotros y, por consiguiente, su naturaleza será más fácilmente descubierta y explicada. No tenemos necesidad de considerar más que un único dado para comprender una de las [SB 128] más curiosas operaciones del entendimiento.

Este dado, construido como antes se dijo, presenta tres circunstancias [10] dignas de nuestra atención. *Primera*, ciertas causas, como gravedad, solidez, figura cúbica, etc., que lo determinan a caer, a conservar su forma en la caída y a volverse sobre uno de sus lados. *Segunda*, cierto número de lados que se suponen indiferentes. *Tercera*, cierta figura grabada en cada lado. Estas tres particularidades constituyen la naturaleza toda del dado, en tanto que se relaciona con nuestro propósito presente, y, en consecuencia, son las únicas circunstancias consideradas por la mente al formarse un juicio acerca del resultado de la tirada. Consideremos, pues, gradualmente y con cuidado cuál debe ser la influencia de estas circunstancias sobre el pensamiento y la imaginación.

En primer lugar, hemos observado ya que la mente se halla determinada [11] por la costumbre a pasar de una causa a su efecto y que ante la aparición de uno de estos términos es casi imposible no formarse una idea del otro. Su conjunción constante en casos pasados ha producido un hábito tal en la mente, que los une siempre en su pensamiento e infiere la existencia del uno de la de su acompañante habitual. Cuando considero el dado no sostenido ya por el cubilete no puedo considerarlo sin violencia como suspendido en el aire, sino que lo coloco naturalmente sobre la mesa y lo veo volviéndose sobre uno de sus lados. Es éste el efecto de una de las causas combinadas que se requieren para realizar un cálculo relativo a casos de azar.

En segundo lugar, se supone que, aunque el dado está necesariamente [12] determinado a caer y a volverse sobre uno de sus lados, no existe, sin embargo, nada que imponga un lado en particular, sino que esto se encuentra enteramente determinado por el azar. La verdadera naturaleza y esencia del azar es una negación de las causas y el dejar la mente en una indiferencia perfecta para elegir entre los sucesos que se supone son contingentes. Por consiguiente, cuando el pensamiento se halla determinado por las causas para considerar que [SB 129] el dado cae y se vuelve sobre uno de sus lados, el azar presenta todos estos lados como iguales y nos hace considerar cada uno de ellos, uno después de otro, como igualmente probables y posibles. La imaginación pasa de la causa, *a saber*, el arrojar los dados, al efecto, *a saber*, el volverse sobre uno de los seis lados, y experimenta una especie de imposibilidad tanto de detenerse en su camino como de formarse otra idea. Pero como todos estos seis lados son incompatibles y el dado no puede volverse sobre ellos al mismo tiempo, este principio no nos lleva a considerarlos a la vez como de máxima probabilidad de aparición, lo que vemos que es imposible, ni nos dirige con toda su fuerza hacia un lado en particular, pues en este caso este lado se consideraría como cierto e inevitable, sino que nos hace dirigirnos a los seis lados de tal manera que divide su fuerza igualmente entre ellos. Concluimos en general que alguno de ellos debe ser el resultado de la tirada; los repasamos todos en nuestra mente; la determinación del pensamiento es común a todos, pero no otorga más fuerza a la parte de cada uno que la que le es adecuada a su proporción con el resto. De esta manera el impulso original y en consecuencia la vivacidad del pensamiento que surge de las causas se divide y separa por la combinación de casos de azar.

[13] Hemos visto ya la influencia de las dos primeras cualidades del dado, *a saber*: las *causas*, el *número* y la *indiferencia* de los lados, y hemos aprendido cómo

proporcionan un impulso al pensamiento y dividen este impulso en tantas partes como unidades existen en el número de lados. Debemos considerar ahora los efectos de la *tercera* particularidad, a saber: las *figuras* inscritas en cada lado. Es evidente que cuando varios lados tienen la misma figura inscrita en ellos deben coincidir en su influencia sobre la mente y deben concentrar en una imagen o idea de una figura todos los impulsos divididos que se hallaban dispersos en los varios lados en que esta figura está grabada. Si la cuestión fuese tan sólo qué lado quedaría hacia arriba, todos serían perfectamente iguales y ninguno podría tener ventaja sobre otro. Pero como la cuestión se refiere a la figura y como la misma figura se [SB 130] presenta en más de un lado, es evidente que los impulsos referentes a todos estos lados deben reunificarse en esta precisa figura y hacerse más fuertes y potentes mediante esta unión. En el presente caso se supone que cuatro lados tienen inscrita la misma figura y dos una figura diferente. Los impulsos de los primeros son, pues, superiores a los de los últimos. Sin embargo, como los sucesos son contrarios y es imposible que estas figuras a la vez puedan quedar hacia arriba, los impulsos se hacen igualmente contrarios y el inferior destruye al superior hasta donde llega su fuerza. La vivacidad de la idea es siempre proporcional a los grados del impulso o tendencia hacia la transición, y la creencia es lo mismo que la vivacidad de la idea, de acuerdo con la doctrina precedente.

SECCIÓN 12. DE LA PROBABILIDAD DE LAS CAUSAS

Lo que he dicho referente a la probabilidad de los casos de azar no [1] puede servir para otro propósito más que para ayudarnos a explicar la probabilidad de las causas, ya que se acepta corrientemente por los filósofos que lo que el vulgo llama azar no es más que una causa secreta y oculta. Por tanto, debemos examinar principalmente esa especie de probabilidad.

Las probabilidades de las causas son de varias clases, pero todas [2] se derivan del mismo origen, a saber: *la asociación de ideas con una impresión presente.* Como el hábito que produce la asociación surge de la conjunción frecuente de objetos, debe llegar a su perfección gradualmente y debe adquirir nueva fuerza con cada caso que cae bajo nuestra observación. El primer caso tiene poca o ninguna fuerza; el segundo añade algo de ella; el tercero se hace aún más notable, y por medio de estos lentos avances nuestro juicio llega a la seguridad plena. Pero, antes de que alcance este grado de perfección pasa a través de varios grados inferiores, y en todos ellos debe sólo considerarse como una presunción o probabilidad. La gradación, pues, desde las probabilidades [SB 131] hasta las pruebas, es en muchos casos imperceptible, y la diferencia entre estos géneros de evidencia se percibe más fácilmente en los grados alejados que en los próximos y contiguos.

Merece señalarse en esta ocasión que, aunque la especie de probabilidad [3] que aquí se explica sea la primera en el orden y tenga lugar naturalmente antes de que pueda existir una prueba plena, sin embargo, nadie que haya llegado a la edad adulta podrá

seguir estando familiarizado con ella. Es verdad que nada es más común para las gentes de conocimientos más avanzados que el haber alcanzado tan sólo una experiencia imperfecta de muchos sucesos particulares, lo que produce naturalmente tan sólo un hábito y transición imperfectos. Pero debemos considerar, entonces, que la mente, al haber realizado otra observación referente a la conexión de causas y efectos, concede nueva fuerza a su razonamiento a partir de esa observación, y mediante éste puede construir un argumento sobre la base de un único experimento, cuando se halla debidamente preparado y examinado. Lo que hemos hallado una vez que resulta de un objeto concluimos que siempre resultará de él, y si esta máxima no se tiene siempre por cierta no es por falta de un número suficiente de experimentos, sino porque nos encontramos frecuentemente con ejemplos de lo contrario, lo que nos lleva a la segunda especie de probabilidad, en la que existe una *contrariedad* en nuestra experiencia y observación.

[4] Sería una gran cosa para los hombres en la regulación de sus vidas y acciones que los mismos objetos fuesen siempre unidos entre sí y que no tuviéramos nada que temer excepto los errores de nuestro propio juicio, sin tener ninguna razón para recelar de la incertidumbre de la naturaleza. Pero como se descubre frecuentemente que una observación es contraria a otra y que las causas y efectos no se siguen en el mismo orden del que hemos tenido experiencia, estamos obligados a variar nuestro razonamiento a causa de esta incertidumbre y a tomar en consideración la contrariedad de los sucesos. La primera cuestión que se plantea en este asunto es la referente a la naturaleza y causas de la contrariedad.

[5] El vulgo, que juzga de las cosas por su primera apariencia, atribuye [SB 132] la incertidumbre de los sucesos a una incertidumbre igual en las causas, que las hace no ejercer su influencia habitual, aunque no se encuentren ningún obstáculo ni impedimento en su operación. Mas, al observar los filósofos que en casi todas las partes de la naturaleza existe una vasta variedad de orígenes y principios que están ocultos por razón de su pequeñez o distancia, encuentran que por lo menos es posible que la contrariedad de los sucesos pueda proceder no de la contingencia de la causa, sino de la operación secreta de causas contrarias. Esta posibilidad se convierte en certidumbre por una observación ulterior cuando advierten que, por una exacta investigación, una oposición en los efectos lleva consigo una oposición en las causas, que procede de su recíproco impedimento y oposición. Un campesino no puede dar mejor razón para el hecho de pararse un reloj de pared o de bolsillo que decir que por lo común no marcha bien; pero un relojero fácilmente percibe que la misma fuerza en el resorte o péndulo tiene la misma influencia sobre las ruedas, mas no produce su efecto acostumbrado quizás a causa de un poco de polvo que detiene el movimiento total. Partiendo de la observación de varios casos paralelos, los filósofos establecen la máxima de que la conexión entre todas las causas y efectos es igualmente necesaria y que su aparente incertidumbre en algunos casos procede de la oposición secreta de causas contrarias.

[6] Pero, aunque los filósofos y el vulgo puedan diferir en su explicación de la contrariedad de sucesos, sus inferencias partiendo de ella son siempre del mismo género

y se fundan en los mismos principios. Una contrariedad de sucesos en el pasado puede producirnos una especie de creencia dudosa en el futuro, de dos modos diferentes. *En primer lugar*, produciendo un hábito y una transición imperfectos desde la impresión presente a la idea relacionada. Cuando la conexión entre dos objetos es frecuente, sin ser enteramente constante, la mente se ve determinada a pasar de un objeto al otro, pero no con un hábito tan completo como cuando esta unión es ininterrumpida y todos los casos con los que siempre nos hemos encontrado son uniformes y de un mismo tipo. Hallamos por la experiencia corriente, tanto en [SB 133] nuestras acciones como en nuestros razonamientos, que una constante perseverancia en cualquier clase de vida produce una fuerte inclinación y tendencia a continuarla en el futuro, aunque existen hábitos de inferior grado de fuerza proporcionados a los grados inferiores de fijeza y uniformidad de nuestra conducta.

No hay duda alguna de que este principio tiene lugar algunas veces [7] y produce las inferencias que hacemos partiendo de los fenómenos contrarios, aunque estoy persuadido de que, mediante un examen adecuado, hallaremos que no es éste el principio que más comúnmente influye en la mente en esta especie de razonamiento. Cuando seguimos tan sólo la determinación habitual de la mente hacemos la transición sin reflexión alguna y sin que medie ni un momento de demora entre la consideración de un objeto y la creencia del que hallamos frecuentemente que lo acompaña. Como la costumbre no depende de ninguna deliberación, actúa inmediatamente sin conceder tiempo alguno a la reflexión. Pero, tenemos pocos casos de este modo de proceder en nuestros razonamientos probables y aun menos en los que se derivan de la conjunción ininterrumpida de los objetos. En la primera especie de razonamiento por lo común tomamos en consideración, a sabiendas, la contrariedad de eventos pasados; comparamos los diferentes términos de la contrariedad, sopesamos cuidadosamente los experimentos que tenemos a favor de cada lado; de lo que podemos concluir que nuestros razonamientos de este género no surgen *directamente* del hábito, sino de un modo *indirecto*, que debemos ahora tratar de explicar.

Es evidente que cuando un objeto va acompañado de efectos contrarios, [8] los juzgamos tan sólo por nuestra experiencia pasada y consideramos siempre como posibles los que hemos observado que se siguen de él. Y como la experiencia pasada regula nuestro juicio referente a la posibilidad de estos efectos, hace también esto con respecto a su probabilidad, y el efecto que ha sido el más común lo estimamos siempre como el más probable. Existen aquí, pues, dos cosas que han de ser consideradas, *a saber*, las *razones* que nos determinan a hacer del pasado [SB 134] un criterio para el futuro y el *modo* en que extraemos un juicio único partiendo de una contrariedad de sucesos pasados.

[9] *En primer lugar*, podemos observar que el supuesto de *que el futuro se asemeja al pasado* no se funda en argumentos de ninguna clase, sino que se deriva enteramente del hábito por el que nos hallamos determinados a esperar en el futuro la misma serie de objetos a la que hemos estado acostumbrados. Este hábito o determinación de transferir el pasado al futuro es completo y perfecto y, por tanto, el primer impulso de la

imaginación en esta especie de razonamiento está dotado de las mismas cualidades.

[10] *En segundo lugar*, sin embargo, cuando al considerar los experimentos pasados los hallamos de una naturaleza contraria, esta determinación, aunque plena y perfecta en sí misma, no se nos presenta con ningún objeto estable, sino que ofrece un cierto número de imágenes discordantes en un cierto orden y proporción. El primer impulso, pues, aquí es deshacerse en partes y difundirse sobre todas estas imágenes, cada una de las cuales participa de una cantidad igual de fuerza y vivacidad que se deriva del impulso. Cualquiera de estos sucesos pasados puede suceder de nuevo, y juzgamos que cuando sucedan estarán combinados en la misma proporción que en el pasado.

[11] Si es, pues, nuestra intención considerar la proporción de sucesos contrarios en un gran número de casos, las imágenes presentadas por nuestra experiencia pasada deben permanecer en su *primera forma* y conservar sus primeras proporciones. Supongamos, por ejemplo, que he hallado, por una continuada observación, que de veinte barcos que salen al mar sólo vuelven diecinueve. Supongamos que ahora veo veinte barcos que abandonan el puerto. Transfiero mi experiencia pasada al futuro y me represento diecinueve de estos barcos volviendo con seguridad y uno pereciendo. Con respecto a esto no puede existir ninguna dificultad. Sin embargo, como recorremos estas varias ideas de los sucesos pasados para pronunciar un juicio referente a un caso único que aparece incierto, esta consideración debe cambiar la *primera forma* de nuestras ideas y reunir las imágenes separadas que nos presenta la experiencia, ya que es a *ella* a quien referimos la [SB 135] determinación del suceso particular sobre el que razonamos. Muchas de estas imágenes se supone que coinciden y un número superior de ellas coinciden en un sentido concreto. Estas imágenes concordantes se unen entre sí y hacen a la idea más fuerte y vivaz no sólo que una mera ficción de la imaginación, sino también que una idea que se basa en un menor número de experimentos. Cada nuevo experimento es como un nuevo toque de pincel que concede una vivacidad adicional a los colores, sin multiplicar o aumentar la figura. Esta actividad de la mente ha sido tan detalladamente explicada al tratar de la probabilidad de los casos de azar, que no necesito intentar aquí hacerla más inteligible. Todo experimento pasado puede ser considerado como una especie de caso de azar, siendo incierto para nosotros si el objeto existirá de un modo acorde con una clase de experiencia o con la otra; y por esta razón todo lo que se ha dicho sobre un asunto se aplica a ambos.

Así, en resumen, los experimentos opuestos producen una creencia [12] imperfecta, o porque debilitan el hábito o porque dividen y después juntan en diferentes partes el hábito *perfecto*, que nos hace concluir en general que casos de los que no tenemos experiencia deben necesariamente asemejarse a aquellos de los que la tenemos.

Para justificar aún más esta explicación de la segunda especie de [13] probabilidad, en la que razonamos con conocimiento y reflexión, partiendo de la consideración de experimentos contrarios pasados, propondré las siguientes consideraciones, sin temor a molestar por el aire de sutileza que las acompaña. El razonamiento exacto puede quizá conservar su fuerza, aunque sea sutil, de igual modo que la materia conserva su solidez en el aire, fuego y espíritus animales, lo mismo que en las formas más grandes y más

perceptibles.

En primer lugar, podemos observar que no existe una probabilidad [14] tan grande que no permita una posibilidad de lo contrario, porque de otro modo dejaría de ser una probabilidad y se convertiría en certeza. Esa probabilidad de las causas, que es más amplia y que al presente examinamos, depende de una contrariedad de las experiencias, y es evidente que una experiencia en el pasado prueba por lo menos una posibilidad en el futuro.

En segundo lugar, las partes componentes de esta posibilidad y [15] probabilidad son de la misma naturaleza y difieren en número solamente, [SB 136] pero no en género. Se ha observado que todos los casos individuales son enteramente iguales y que la sola circunstancia que puede conceder a un suceso que es contingente una superioridad sobre otro es un número superior de casos en que se presente. De igual manera, como la incertidumbre de las causas se descubre por la experiencia, que nos presenta una visión de sucesos contrarios, es claro que cuando aplicamos el pasado al futuro, lo conocido a lo desconocido, cada experimento pasado tiene el mismo peso y que sólo un número superior de ellos puede inclinar la balanza en un sentido. La posibilidad, pues, que entra en todo razonamiento de este género se compone de partes que son de la misma naturaleza, tanto entre sí, como con respecto a las que componen la probabilidad opuesta.

[16] *En tercer lugar*, podemos establecer como una máxima cierta que en todos los fenómenos morales, igual que en los naturales, siempre que una causa consta de un número de partes y el efecto aumenta o disminuye según la variación de este número, el efecto, propiamente hablando, es compuesto y surge de la unión de los diversos efectos que surgen de cada parte de la causa. Así, por aumentar o disminuir la gravedad de un cuerpo con el aumento o disminución de sus partes, concluimos que cada parte contiene esta cualidad y contribuye a la gravedad del todo. La ausencia o presencia de una parte de la causa va acompañada por la de una parte proporcional del efecto. Esta conexión o conjunción constante prueba de un modo suficiente que una parte es la causa de la otra. Como la creencia que tenemos en algún suceso aumenta o disminuye según el número de casos o experiencias pasados, debe ser considerada como un efecto compuesto en el que cada parte surge de un número proporcional de casos o experiencias.

[17] Unamos ahora estas tres observaciones y veamos qué conclusión podemos sacar de ellas. Para cada probabilidad existe una posibilidad en contrario. Esta posibilidad está compuesta de partes que son de la misma naturaleza por completo que las de la probabilidad y, por [SB 137] consiguiente, tienen la misma influencia sobre la mente y el entendimiento. La creencia que acompaña a la probabilidad es un efecto compuesto que está formado por la coincidencia de varios efectos que proceden de cada parte de la probabilidad. Ya que, por consiguiente, cada parte de la probabilidad contribuye a la producción de la creencia, cada parte de la posibilidad debe tener la misma influencia en el lado opuesto, siendo la naturaleza de estas partes enteramente la misma. La creencia contraria que acompaña a la posibilidad implica un modo de ver un cierto objeto, lo mismo que la probabilidad un modo de verlo opuesto. En este respecto estos dos grados

de creencias son similares. La única manera, pues, en la que el número superior de partes componentes similares en la una puede ejercer su influencia y dominar sobre el inferior en la otra es produciendo una consideración más fuerte y más vivaz de su objeto. Cada parte presenta un punto de vista particular, y todos estos puntos de vista, uniéndose entre sí, producen una visión general que es más plena y más distinta por el mayor número de causas o principios de que se deriva.

Las partes componentes de la probabilidad y la posibilidad, siendo [18] similares en su naturaleza, deben producir efectos similares, y la semejanza de sus efectos consiste en que cada uno de ellos presenta un punto de vista de un objeto particular. Sin embargo, aunque estas partes sean similares en su naturaleza son muy diferentes en su cantidad y número, y esta diferencia debe aparecer en el efecto lo mismo que la semejanza. Ahora bien, como el punto de vista que presentan es en ambos casos pleno y completo, y comprende el objeto en todas sus partes, es imposible que en este particular pueda existir alguna diferencia, y sólo una vivacidad superior en la probabilidad, que surge de la coincidencia de un número superior de puntos de vista, puede distinguir estos efectos.

He aquí casi el mismo argumento con un diferente aspecto. Todos [19] nuestros razonamientos referentes a la probabilidad de causas se fundan en la aplicación del pasado al futuro. La aplicación de una experiencia pasada al futuro es suficiente para darnos una visión del [SB 138] objeto, ya se trate de una experiencia única o combinada con otras experiencias del mismo género, ya sea completa u opuesta a otras de género contrario. Supongamos, pues, que adquiere estas dos cualidades de combinación y oposición; no pierde por esta razón su primera facultad de presentar una visión del objeto, sino que solamente coincide con otras experiencias que tienen análoga influencia y se opone a ellas. Por consiguiente, puede surgir una cuestión relativa al modo de presentarse la coincidencia y oposición. En cuanto a la *coincidencia*, la elección puede hacerse tan sólo entre estas dos hipótesis: *Primera*, que la visión del objeto, ocasionada por la transferencia de cada experiencia pasada, se mantiene en sí misma completa y sólo aumenta el número de veces que se ve. O *segunda*, que se funde con las visiones similares y correspondientes y les concede un grado superior de fuerza y vivacidad. Que la primera hipótesis es errónea es evidente por la experiencia que nos informa de que la creencia que acompaña a cualquier razonamiento consta de una sola conclusión, no de una multitud de conclusiones similares, que tan sólo distraerían la mente y en muchos casos serían demasiado numerosas para ser comprendidas claramente por una capacidad finita. Queda, pues, como la única opinión razonable que estas visiones similares se funden y unen sus fuerzas de modo que producen una visión más fuerte y clara que la que surge de ninguna otra por sí sola. De esta manera las experiencias pasadas coinciden cuando son aplicadas a un suceso futuro. En cuanto a la forma de su *oposición*, es evidente que, como los puntos de vista contrarios son incompatibles entre sí y es imposible que el objeto pueda existir a la vez de acuerdo con dos de ellos, su influencia recíproca se hace destructiva y la mente se siente inclinada hacia el superior tan sólo con la fuerza que queda después de restar el inferior.

[20] Me doy cuenta de lo abstruso que debe parecer este razonamiento a la

generalidad de los lectores que, no hallándose acostumbrados a reflexiones tan profundas acerca de las facultades intelectuales de la mente, se inclinarán a rechazar como quimérico todo lo que no [SB 139] coincide con las nociones comúnmente aceptadas y con los principios más sencillos y obvios de la filosofía. No hay duda de que es necesario algún esfuerzo para penetrar en estos argumentos, aunque quizás es muy poco el necesario para descubrir la imperfección de toda hipótesis vulgar sobre este asunto y la poca luz que la filosofía puede aportarnos, sin embargo, en estas especulaciones tan sublimes y tan curiosas. Hagamos, sólo por una vez, que los hombres se convenzan plenamente de estos dos principios: *que no existe nada en un objeto considerado en sí mismo que pueda proporcionarnos una razón para sacar una conclusión que vaya más allá de él,* y *que, aun después de la observación de la conjunción frecuente o constante de los objetos, no tenemos razón alguna para hacer una inferencia relativa a algún objeto distinto de aquellos de los que hemos tenido experiencia*; repito, hagamos, sólo una vez, que los hombres se convenzan de estos dos principios, y esto los conducirá tan lejos de todos los sistemas corrientes, que no hallarán dificultad ninguna en admitir uno que pueda parecer como el más extraordinario. Hemos descubierto que estos principios son suficientemente convincentes aun con respecto a nuestros más ciertos razonamientos basados en la causalidad. Pero me atreveré a afirmar que con respecto a estos razonamientos conjeturales o probables adquieren un nuevo grado de evidencia.

[21] *En primer lugar*, es manifiesto que, en los razonamientos de esta clase, no es el objeto que está presente ante nosotros el que, considerado en sí mismo, nos aporta alguna razón para establecer una conclusión relativa a otro objeto o suceso. Porque, como este último objeto se supone incierto, y como la incertidumbre se deriva de una contrariedad oculta de las causas en el primero, si alguna de las causas residiese en las cualidades conocidas de este objeto no estarían ya ocultas ni nuestra conclusión sería incierta.

[22] Pero, *en segundo lugar*, es igualmente claro en esta especie de razonamiento que, si la transferencia del pasado al futuro se fundase meramente en una conclusión del entendimiento, no produciría nunca creencia o seguridad alguna. Cuando transferimos experiencias opuestas al futuro podemos solamente repetir estas experiencias opuestas con sus proporciones particulares, lo que no podría producir seguridad [SB 140] en ningún suceso singular sobre el que razonemos, a menos que la fantasía fundiese todas las imágenes que coinciden y extrajese de ellas una única idea o imagen, que sería intensa y vivaz en proporción al número de experiencias del que se deriva y de su superioridad sobre sus antagonistas. Nuestra experiencia pasada no presenta un objeto determinado, y como nuestra creencia, por débil que sea, se fija sobre un objeto determinado, es evidente que la creencia no surge tan sólo de la transferencia del pasado al futuro, sino de alguna operación de la *fantasía* que va unida con ello. Esto puede llevarnos a concebir de qué manera esta facultad interviene en todos nuestros razonamientos.

Concluiré este asunto con dos reflexiones que pueden merecer [23] nuestra atención. La *primera* puede ser explicada de esta manera: Cuando la mente formula un razonamiento referente a cualquier cuestión de hecho, que es sólo probable, dirige su

vista hacia la experiencia pasada, y transfiriéndola al futuro, se le presentan varias concepciones contrarias de su objeto, de las cuales las que son de la misma clase se unen entre sí y, formando un solo acto de la mente, sirven para fortificarlo y vivificarlo. Pero, supóngase que esta multitud de visiones o atisbos de un objeto no procede de la experiencia, sino de un acto voluntario de la imaginación; este efecto no se seguirá o al menos no se seguirá en el mismo grado. Porque, aunque la costumbre y la educación producen creencia por una repetición tal que no se deriva de la experiencia, se requiere para esto, sin embargo, un largo período de tiempo y una repetición muy frecuente e *involuntaria*. En general, podemos afirmar que una persona que quisiese repetir *voluntariamente* una idea cualquiera en su mente,[54] aunque apoyada por una experiencia pasada, no se sentiría más inclinada a creer en la existencia de su objeto que si se hubiese contentado con un solo examen de él. Aparte del efecto de la intención, cada acto de la mente, al estar separado e independiente, tiene una influencia separada y no une sus fuerzas con las de los que lo acompañan. No estando unidos por ningún objeto común que los produzca no poseen ninguna relación entre sí y, en consecuencia, no realizan transición o unión alguna de sus fuerzas. [SB 141] Entenderemos mejor este fenómeno más adelante.

[24] Mi *segunda* reflexión se funda en las amplias probabilidades de que la mente pueda juzgar y en las pequeñas diferencias que puede observar entre casos probables. Cuando los casos o experiencias de un lado llegan a diez mil y del otro a diez mil uno, el juicio da la preferencia al último en razón de esta superioridad, aunque es totalmente imposible para la mente recorrer cada visión particular y distinguir la vivacidad superior de la imagen que surge del número superior cuando la diferencia es tan pequeña. Tenemos un caso paralelo en las afecciones. Es evidente, según los principios antes mencionados, que cuando un objeto produce una impresión en nosotros que varía del mismo modo que la cantidad diferente del objeto, es evidente, digo, que la pasión propiamente hablando no es una emoción simple, sino una compuesta de un gran número de pasiones más débiles que se derivan de una visión de cada una de las partes del objeto. Porque sería imposible de otro modo que la pasión aumentase por el aumento de aquellas partes. Así, un hombre que desea mil libras experimenta en realidad mil o más deseos que uniéndose entre sí parecen constituir tan sólo una pasión, aunque la composición se revela en cada alteración del objeto por la preferencia que concede al número más grande, si es superior solamente en una unidad. Sin embargo, nada puede ser más cierto que el hecho de que esta pequeña diferencia no es discernible en las pasiones ni puede volverlas distinguibles entre sí. La diferencia, por tanto, de nuestra conducta al preferir el mayor número no depende de nuestras pasiones, sino de la costumbre y de las *reglas generales*. Hemos descubierto en muchos casos que aumentando el número de una suma aumenta la pasión cuando los números son precisos y la diferencia perceptible. La mente puede percibir, partiendo de su sentimiento inmediato, que tres guineas producen una pasión más grande [SB 142] que dos, y aplica *esto* a números más grandes a causa de la semejanza, y en virtud de una regla general asigna a mil[55] guineas una pasión más fuerte que a novecientas noventa y nueve.

Explicaremos dentro de poco estas reglas generales.

[25] Pero, aparte de estas dos especies de probabilidad, que se derivan de una experiencia *imperfecta* y de causas *contrarias*, existe una tercera que surge de la ANALOGÍA, que difiere de ellas en algunas circunstancias importantes. Según la hipótesis antes explicada, todos los tipos de razonamiento a partir de causas y efectos se fundan en dos circunstancias particulares, *a saber*, la conjunción constante de dos objetos en toda experiencia pasada y la semejanza de un objeto presente con uno de ellos. El efecto de estas dos circunstancias particulares es que el objeto presente vigoriza y aviva la imaginación, y la semejanza, juntamente con la conjunción constante, lleva esta fuerza y vivacidad a la idea relacionada, y, por consiguiente, decimos que creemos en ella o que prestamos a ésta nuestro asentimiento. Si se debilita la unión o la semejanza, se debilita el principio de transición, y, por lo tanto, la creencia que surge de él. La vivacidad de la primera impresión no puede ser plenamente transmitida a la idea relacionada, ya sea cuando la conjunción de sus objetos no es constante o cuando la impresión presente no se asemeja de un modo perfecto a ninguna de aquellas cuya unión estamos acostumbrados a observar. En esas probabilidades de los casos de azar y de las causas antes explicadas la constancia de la unión es la que está disminuida; y en la probabilidad derivada de la analogía tan sólo la semejanza se halla afectada. Sin algún grado de semejanza, lo mismo que de unión, es imposible que exista algún razonamiento; pero, como esta semejanza admite muchos grados diferentes, el razonamiento se hace proporcionalmente más o menos firme y cierto. Una experiencia pierde parte de su fuerza cuando se transfiere a casos que no son exactamente semejantes, aunque es evidente que puede retener aún tanta como para poder ser fundamento de la probabilidad mientras quede aún alguna semejanza.

SECCIÓN 13. DE LA PROBABILIDAD NO FILOSÓFICA [SB 143]

Todos estos géneros de probabilidad son admitidos por los filósofos, y [1] aceptados como fundamentos razonables de la creencia y la opinión. Pero, hay otros que se derivan de los mismos principios, aunque no han tenido la buena fortuna de obtener la misma sanción. La *primera* probabilidad de este género puede ser explicada como sigue. La disminución de la unión, y de la semejanza, como antes se expuso, disminuye la facilidad de la transición y por este medio debilita la evidencia, pudiendo, además, observarse que la misma disminución de la evidencia se seguirá de una disminución de la impresión y de la pérdida de intensidad de los colores con los que aparece a la memoria o a los sentidos. El argumento que hallamos basándonos en cualquier cuestión de hecho recordada es más o menos convincente según que el hecho sea reciente o remoto, y aunque la diferencia en estos grados de evidencia no sea admitida por la filosofía como sólida y legítima, porque en este caso un argumento debería tener una fuerza diferente hoy de la que tendría de aquí a un mes, sin embargo, a pesar de la oposición de la filosofía, es cierto que esta circunstancia tiene una influencia considerable sobre el entendimiento y cambia

secretamente la autoridad del mismo argumento según los diferentes momentos en que se nos presenta. Una fuerza y vivacidad mayor en la impresión transmite naturalmente una fuerza mayor a la idea relacionada, y la creencia depende de los grados de fuerza y vivacidad según el precedente sistema.

[2] Existe una *segunda* diferencia que podemos observar frecuentemente en nuestros grados de creencia y seguridad y que nunca deja de tener lugar, aunque es repudiada por los filósofos. Una experiencia que está fresca y reciente en la memoria nos afecta más que una que en cierta medida se halla olvidada, y tiene una influencia mayor tanto [SB 144] sobre el juicio como sobre las pasiones. Una impresión vivaz produce más seguridad que una débil, porque posee más fuerza original que comunicar a la idea relacionada, que por lo mismo adquiere una mayor fuerza y vivacidad. Una observación reciente tiene un efecto similar, porque la costumbre y la transición son más completas y conservan mejor la fuerza original transmitida. Así, el borracho que ha visto a su compañero muerto a consecuencia de un exceso se halla impresionado por este ejemplo durante algún tiempo y teme que le ocurra un accidente similar; pero como el recuerdo de este hecho decrece gradualmente, vuelve a recobrar su primitiva seguridad y el peligro le parece menos cierto y real.

[3] Añado como un *tercer* caso de este tipo que aunque nuestros razonamientos, basados en pruebas y probabilidades, sean muy diferentes los unos de los otros, sin embargo, la primera especie de razonamiento degenera muchas veces insensiblemente en la última tan sólo por la multitud de los argumentos conectados. Es cierto que cuando una inferencia se obtiene inmediatamente de un objeto sin una causa o efecto intermedio, la convicción es mucho más fuerte y la persuasión más vivaz que cuando la imaginación es llevada a través de una larga cadena de argumentos conectados, tan infalible como sea la conexión de cada miembro. De la impresión original se deriva la vivacidad de todas las ideas por medio de la acostumbrada transición de la imaginación, y es evidente que esta vivacidad debe decaer gradualmente en proporción de la distancia y debe perder algo en cada transición. A veces esta distancia tiene una influencia mayor que la que tendrían incluso experiencias contrarias, y un hombre puede obtener una convicción más vivaz a partir de un razonamiento probable, que es firme e inmediato, que a partir de una larga cadena de consecuencias, por muy exactas y concluyentes que sean en cada eslabón de ella. Es más, es raro que tales razonamientos produzcan convicción alguna y se debe tener una imaginación muy fuerte y muy firme para mantener la evidencia hasta el fin, cuando ésta pasa por tantas etapas.

Sin embargo, no estará aquí fuera de lugar tener en cuenta un fenómeno [4] muy curioso que el asunto presente nos sugiere. Es evidente que no existe suceso alguno de la historia antigua del que podamos [SB 145] tener alguna seguridad, sino pasando a través de muchos millones de causas y efectos, así como a través de una larga cadena de argumentos de una longitud casi inconmensurable. Antes de que el conocimiento del hecho pudiese ser obtenido por el primer historiador, debió de pasar por muchas bocas, y después de ser fijado por escrito, cada nueva copia constituiría un nuevo objeto, cuya conexión con el precedente es conocida tan sólo por experiencia y observación. Quizá,

pues, puede concluirse del precedente razonamiento que la evidencia de toda la historia antigua debe considerarse perdida en este momento, o al menos considerarse que se perderá con el tiempo, cuando la cadena de las causas aumente y alcance una mayor longitud. Sin embargo, como parece contrario al sentido común el pensar que si la República de las Letras y el arte de imprimir continúan igual que en el presente, nuestra posteridad, incluso dentro de mil generaciones, pueda dudar de si ha existido un hombre como Julio César, debe considerarse esto como una objeción al presente sistema. Si la creencia consistiese tan sólo en una cierta vivacidad proporcionada por una impresión originaria, disminuiría por la longitud de la transición y debería ser por último totalmente extinguida. Y, viceversa, si la creencia en algunas ocasiones no es capaz de una extinción tal, debe ser diferente de esa vivacidad.

Antes de que responda a esta objeción debo observar que de este [5] tópico está tomado un argumento muy célebre contra la *Religión Cristiana*, pero con la diferencia de que la conexión entre cada eslabón de la cadena en el testimonio humano se ha supuesto aquí que no va más allá de la probabilidad y que está sometido a un cierto grado de duda e incertidumbre. De hecho debe confesarse que bajo esta manera de considerar el asunto (que, sin embargo, no es verdadero), no existe historia o tradición que no deba perder al final su fuerza y evidencia. Toda nueva probabilidad disminuye la convicción original, y por muy grande que se suponga que es esta convicción, es imposible que pueda [SB 146] subsistir bajo disminuciones tan reiteradas. Esto es verdad en general, aunque veremos después[56] que existe una excepción muy notable que es de una gran importancia para el presente problema del entendimiento.

[6] Mientras tanto, para dar una solución a la objeción precedente, basada en el supuesto de que la evidencia histórica equivale en principio a una prueba plena, consideremos que, aunque los eslabones que enlazan un hecho original con la impresión presente, que es el fundamento de la creencia, son innumerables, sin embargo, son todos de la misma clase y dependen de la fidelidad de impresores y copistas. Una edición sirve de base a otra, y ésta a una tercera y así sucesivamente hasta que llegamos al volumen que hojeamos en este momento. No existe variación alguna en los pasos. Cuando conocemos uno de ellos los conocemos todos, y cuando hemos dado uno de ellos no podemos tener escrúpulo alguno con los demás. Esta circunstancia sola conserva la evidencia de la historia y perpetuará la memoria de la época presente hasta la más remota posteridad. Si toda la larga cadena de causas y efectos que enlaza un suceso pasado con un volumen de historia se compusiese de partes diferentes entre sí y que fuese necesario para la mente concebirlas de un modo distinto, sería imposible que pudiésemos conservar hasta el fin alguna creencia o evidencia. Pero como la mayoría de estas pruebas se asemejan perfectamente, la mente las recorre con facilidad, pasa de una parte a otra fácilmente y se forma tan sólo una noción confusa y general de cada eslabón. Por este medio, una larga cadena de argumentos tiene un efecto tan pequeño de disminución de la vivacidad originaria como lo tendría una mucho más corta si estuviese compuesta de partes que fuesen diferentes entre sí y cada una de las cuales requiriese una consideración distinta.

[7] Una *cuarta* especie de probabilidad no filosófica es la que se deriva de las *reglas generales* que precipitadamente nos formamos y que son el origen de lo que llamamos propiamente PREJUICIOS. Un *irlandés* jamás puede tener ingenio ni un *francés* jamás puede tener juicio, por cuya razón, aunque la conversación del primero en un caso sea [SB 147] aparentemente muy agradable y la del segundo muy juiciosa, como padecemos un prejuicio tal en contra de ellos, deben ser tontos o mentecatos a despecho del buen sentido y la razón. La naturaleza humana se halla muy sujeta a errores de esta clase y quizás esta nación más que cualquier otra.

Si se preguntara por qué los hombres se forman reglas generales [8] y les conceden la influencia en su juicio aun en contra de la observación presente y la experiencia, yo contestaría que, en mi opinión, esto procede de los principios de que dependen todos los juicios relativos a causas y efectos. Nuestros juicios referentes a causas y efectos se derivan del hábito y experiencia, y cuando nos hemos acostumbrado a ver un objeto unido a otro, nuestra imaginación pasa del primero al segundo por una transición natural que precede a la reflexión y no puede ser evitada por ella. Ahora bien, está en la naturaleza de la costumbre, no sólo operar con toda su fuerza cuando los objetos que se presentan son exactamente los mismos que aquellos a los que hemos estado acostumbrados, sino también operar en un grado inferior cuando descubrimos otros que son similares, y aunque el hábito pierde algo de su fuerza por cada diferencia, sin embargo es rara vez destruido totalmente si circunstancias importantes permanecen iguales. Un hombre que ha contraído el hábito de comer fruta comiendo peras o melocotones, se satisfará también con melones cuando no pueda encontrar su fruta favorita, del mismo modo que el que se ha hecho borracho bebiendo vino tinto se entregará casi con la misma violencia al blanco si se lo ofrecen. Partiendo de este principio he explicado esa especie de probabilidad derivada de la analogía en la que transferimos nuestra experiencia de los casos pasados a objetos que son semejantes, pero que no son exactamente los mismos que aquellos de los que tenemos experiencia. La probabilidad disminuye en la misma proporción que la semejanza desaparece, pero tiene aún alguna fuerza mientras queden algunos rastros de semejanza.

Esta observación podemos llevarla más lejos y podemos señalar [9] que, aunque la costumbre sea el fundamento de todos nuestros juicios, tiene a veces un efecto sobre la imaginación en contra del juicio y [SB 148] produce una contrariedad en nuestros sentimientos referente al mismo objeto. Me explicaré. En casi todos los géneros de causa existe una complicación de las circunstancias, de las cuales algunas son esenciales y las otras superfluas; algunas absolutamente necesarias para la producción del efecto y las otras tan sólo unidas accidentalmente. Ahora bien, podemos observar que cuando estas circunstancias superfluas son numerosas y notables y están frecuentemente unidas con la esencial, tienen una influencia sobre la imaginación tal, que aun en ausencia de la última, nos llevan a la concepción del efecto usual y conceden a esta concepción una fuerza y vivacidad que la hace superior a las meras ficciones de la fantasía. Podemos corregir esta inclinación por la reflexión sobre la naturaleza de estas circunstancias, pero sigue siendo cierto que la costumbre da un impulso y una dirección a la imaginación.

[10] Para ilustrar esto con un ejemplo corriente, consideremos el caso de un hombre que, habiendo sido colgado de una alta torre en una jaula de hierro, no puede evitar temblar cuando considera el abismo que existe bajo él, aunque sabe que se halla absolutamente seguro de no caerse por su experiencia de la solidez del hierro que lo sostiene; y aunque las ideas de caída, descenso, daño y muerte se deriven únicamente de la costumbre y la experiencia. La misma costumbre va más allá de los casos de los cuales se deriva, y a los cuales corresponde exactamente, e influye en sus ideas de los objetos, que son en algún aspecto semejantes, pero que no están sometidos precisamente a la misma regla. Las circunstancias de profundidad y descenso le impresionan tan poderosamente que su influencia no puede ser destruida por las circunstancias contrarias de sostén y solidez, que deberían proporcionarle una seguridad total. Su imaginación pierde el control y excita una pasión proporcionada. Esta pasión incide de nuevo sobre la imaginación y vivifica la idea; esta idea vivaz tiene una nueva influencia sobre la pasión y a su vez aumenta su fuerza y violencia de modo que la fantasía y los afectos, apoyándose así recíprocamente, hacen que el [SB 149] resultado tenga una influencia muy grande sobre este hombre.

[11] ¿Pero por qué necesitamos buscar otros ejemplos cuando la cuestión presente de la probabilidad filosófica nos ofrece uno tan obvio en la oposición entre el juicio y la imaginación que surge de estos efectos de la costumbre? De acuerdo con mi sistema, todos los razonamientos no son más que efectos de la costumbre, y la costumbre no tiene influencia más que vivificando nuestra imaginación y dándonos una concepción intensa de algún objeto. Por consiguiente, puede concluirse que nuestro juicio e imaginación no pueden jamás ser contrarios y que la costumbre no puede actuar sobre la última facultad de manera que la haga opuesta a la primera. Esta dificultad no podemos evitarla más que suponiendo la influencia de reglas generales. Estudiaremos más adelante[57] algunas de estas reglas generales por las cuales debemos regular nuestros juicios relativos a causas y efectos, y estas reglas se forman basándose en la naturaleza de nuestro entendimiento y en nuestra experiencia de sus operaciones en los juicios que formulamos con respecto a los objetos. Por medio de ellos aprendemos a distinguir las circunstancias accidentales de las causas eficientes, y cuando hallamos que un efecto puede ser producido sin la concurrencia de alguna circunstancia particular, concluimos que esta circunstancia no constituye una parte de la causa eficiente, aunque frecuentemente vaya unida con ella. Pero, como esta conjunción frecuente le hace necesariamente tener algún efecto sobre la imaginación, a pesar de la conclusión opuesta partiendo de reglas generales, la oposición de estos dos principios produce una contrariedad en nuestros pensamientos y nos lleva a atribuir una inferencia a nuestro juicio y otra a nuestra imaginación. La regla general se atribuye a nuestro juicio, al ser más extensa y constante. La excepción a la imaginación por ser más caprichosa e insegura.

Así, nuestras reglas generales en cierto modo están colocadas en [12] oposición entre sí. Cuando aparece un objeto que se asemeja a una causa en circunstancias muy considerables, la imaginación nos lleva [SB 150] naturalmente a una concepción vivaz de

su efecto usual, aunque el objeto sea diferente de la causa en las circunstancias más importantes y eficientes. Aquí reside la primera influencia de las reglas generales. Sin embargo, cuando revisamos este acto de la mente y lo comparamos con las operaciones más generales y auténticas del entendimiento, encontramos que es de una naturaleza irregular y destructora de los principios más establecidos del razonamiento, lo que constituye la causa de que lo rechacemos. Ésta es una segunda influencia de las reglas generales e implica la refutación de la primera. A veces predomina la una y a veces la otra, según la disposición y carácter de la persona. El vulgo es guiado comúnmente por la primera, y los sabios por la segunda. Mientras tanto, los escépticos pueden tener aquí el placer de observar una nueva y notable contradicción de nuestra razón, y de ver que toda filosofía está a punto de subvertirse por un principio de la naturaleza humana y se salva por una nueva dirección del mismo principio. Lo que se sigue de las reglas generales es una especie de probabilidad muy poco filosófica, y, sin embargo, tan sólo siguiéndolas podemos corregir ésta y todas las demás probabilidades no filosóficas.

[58] Ya que tenemos casos en que las reglas generales actúan sobre la [13] imaginación, aun en contra del juicio, no tenemos por qué sorprendernos al ver aumentar sus efectos cuando van unidos con la última facultad, ni de observar que confieren a las ideas que nos presentan una fuerza superior a la que acompaña a cualquier otra. Todo el mundo sabe que existe una manera indirecta de insinuar la alabanza o censura que es mucho menos molesta que la adulación o censura abierta de una persona. Aunque pueda comunicar sus sentimientos por tales insinuaciones secretas y hacerlos conocer con igual certidumbre que por su franca exposición, es cierto que su influencia no es igualmente fuerte y poderosa. Una persona que me ataca con una sátira oculta no provoca mi indignación en un grado tan alto como si me dijese llanamente que soy un tonto y un mequetrefe, aunque me doy cuenta [SB 151] de su intención como si lo hiciese. Esta diferencia debe atribuirse a la influencia de las reglas generales.

[14] Si una persona se burla abiertamente de mí, o si insinúa su desprecio de un modo disimulado, en ninguno de los dos casos puedo percibir inmediatamente su sentimiento u opinión, y tan sólo por los signos, es decir, por sus efectos, me doy cuenta de ello. La única diferencia, pues, entre estos dos casos consiste en que en la expresión abierta de sus sentimientos hace uso de signos que son generales y universales, y en la insinuación disimulada emplea signos que son más particulares y menos corrientes. El efecto de esta circunstancia es que la imaginación, al pasar de la impresión presente a la idea ausente, hace la transición con mayor tranquilidad y, en consecuencia, concibe el objeto con mayor fuerza, cuando la conexión es común y universal, que cuando es más rara y particular. De acuerdo con esto podemos observar que la declaración abierta de nuestros sentimientos es llamada «quitarse la careta», del mismo modo que la velada insinuación de nuestras opiniones se denomina «enmascararlas». La diferencia entre una idea producida por una conexión general y la que surge de una conexión particular se compara aquí con la diferencia existente entre una impresión y una idea. Esta diferencia en la imaginación tiene un efecto consiguiente sobre las pasiones, y este efecto es aumentado por otra circunstancia. Una insinuación velada de cólera o desprecio muestra

que tenemos aún alguna consideración para con la persona y evita el burlarse directamente de ella. Esto hace menos desagradable una sátira disimulada, pero aun esto depende del mismo principio. Porque, si una idea no fuese más débil cuando es sólo insinuada no sería considerado como una muestra de un mayor respeto proceder de este modo y no de otro.

[15] A veces la insolencia es menos desagradable que la sátira delicada porque nos venga en cierta manera del insulto al mismo tiempo que es cometido, proporcionándonos una razón justa para censurar y despreciar a la persona que nos insulta. Pero este fenómeno depende igualmente del mismo principio. Pues ¿por qué censuramos [SB 152] todo lenguaje grosero o insultante sino porque lo estimamos contrario a la buena educación y urbanidad? ¿Y por qué es contrario más que por ser más agresivo que una sátira delicada? Las reglas de la buena educación condenan lo que es abiertamente descortés y provoca un disgusto y confusión apreciables a aquellas personas con quien se conversa. Una vez esto establecido, el lenguaje insultante se condena universalmente y si produce menos molestia es a causa de su grosería y descortesía, que vuelve a la persona que lo emplea despreciable. Llega a ser menos desagradable tan sólo porque primitivamente lo era más, y era más desagradable porque proporcionaba una inferencia según reglas generales y comunes que son palpables e innegables.

A esta explicación de la diferente influencia de la adulación o sátira [16] franca y oculta añadiré la consideración de otro fenómeno que es análogo. Existen muchas particularidades en lo tocante al honor, tanto en los hombres como en las mujeres, cuya violación, cuando es franca y declarada, no la excusa jamás el mundo; pero éste se inclina a no tenerla en cuenta cuando las apariencias se salvan y la transgresión es secreta y oculta. Aun aquellos que conocen con igual certidumbre que la falta se ha cometido, la perdonan más fácilmente cuando las pruebas parecen en alguna medida indirectas y equívocas que cuando son directas e innegables. La misma idea se presenta en los dos casos, y, propiamente hablando, el juicio asiente igualmente a ella, y, sin embargo, su influencia es diferente a causa del diferente modo en que se presenta.

Ahora bien, si comparamos estos dos casos, el de la violación *manifiesta* [17] y el de la *oculta* de las leyes del honor, hallaremos que la diferencia entre ellos consiste en que en el primer caso el signo del que inferimos la acción censurable es único y basta por sí solo para ser el fundamento de nuestro razonamiento y juicio, mientras que en el último los signos son numerosos y dicen muy poco o nada cuando van solos y no están acompañados de muchas pequeñas circunstancias que son casi imperceptibles. Es evidentemente cierto que el razonamiento es tanto más convincente cuanto más único y unitario se presenta y [SB 153] cuanto menos trabajo da a la imaginación para reunir todas sus partes y pasar de él a la idea correspondiente que forma la conclusión. La labor del pensamiento perturba el progreso de los sentimientos, como lo observaremos en seguida.[59] La idea no nos impresiona con tanta vivacidad y, en consecuencia, no tiene tanta influencia sobre la pasión y la imaginación.

[18] Partiendo de los mismos principios, podemos explicar la observación del cardenal De Retz *de que existen muchas cosas en las que todo el mundo desea ser*

engañado, y *que es más fácil excusar a una persona de sus acciones que de sus discursos en contra del decoro de su profesión y carácter*. Una falta en el discurso es frecuentemente más patente y clara que en las acciones, que admiten muchas excusas atenuadoras y no revelan tan claramente la intención y opiniones del autor.

[19] Así, resulta, en resumen, que todo género de opinión o juicio que no llega a ser conocimiento se deriva enteramente de la fuerza y vivacidad de la percepción, y que estas cualidades constituyen en la mente lo que llamamos CREENCIA en la existencia de un objeto. Esta fuerza y vivacidad son más notables en la memoria, y, por consiguiente, nuestra confianza en la veracidad de esta facultad es la mayor imaginable e iguala en muchos respectos a la seguridad de la demostración. El grado siguiente de estas cualidades es el que se deriva de la relación de la causa y efecto, y aquí es también muy grande, especialmente cuando la conexión se descubre por la experiencia que es absolutamente constante, y cuando el objeto que se nos presenta se asemeja exactamente a aquellos de que tenemos experiencia. Sin embargo, por debajo de este grado de evidencia existen muchos otros que tienen una influencia sobre las pasiones e imaginación proporcionada al grado de fuerza y vivacidad que comunican a las ideas. Por el hábito [SB 154] hacemos la transición de causa a efecto, y de una impresión presente tomamos la vivacidad que difundimos sobra la idea relacionada; pero cuando no hemos observado un número suficiente de casos para producir un hábito fuerte; o cuando estos casos son contrarios los unos a los otros; o cuando la semejanza no es exacta; o la impresión presente es débil y oscura; o la experiencia se ha olvidado en alguna medida por la memoria; o la conexión depende de una larga cadena de objetos; o la inferencia se deriva de reglas generales, no siendo, sin embargo, concordante con ellas; en todos estos casos, la evidencia disminuye por la disminución de la fuerza e intensidad de la idea. Por consiguiente, ésta es la naturaleza del juicio y la probabilidad.

[20] Lo que principalmente da autoridad a este sistema, aparte de los argumentos indudables sobre los que cada afirmación se funda, es la concordancia de estas afirmaciones y la necesidad de unas para explicar las otras. La creencia que acompaña a nuestra memoria es de la misma naturaleza que la que se deriva de nuestros juicios y no hay diferencia entre el juicio que se deriva de una conjunción constante y uniforme de causa y efecto y el que depende de una interrumpida e incierta. Es de hecho evidente que en todas las determinaciones en las que la mente decide, partiendo de experimentos contrarios, se halla primeramente en conflicto consigo misma y tiene una inclinación hacia cada lado en proporción con el número de experiencias que hemos visto y recordado. Esta contienda se decide, por último, en favor del lado en que observamos un número superior de estas experiencias, pero aun en ese caso con una disminución de fuerza en la evidencia correspondiente al número de experiencias opuestas. Cada posibilidad de que se compone la probabilidad actúa separadamente sobre la imaginación, y la colección más amplia de posibilidades es la que prevalece al final, y esto con una fuerza proporcionada a su superioridad. Todos estos fenómenos llevan directamente al sistema precedente, y no será posible, basándose en otros principios, dar una explicación de ellos satisfactoria y consistente. Si no consideramos estos juicios como [SB 155]

efectos de la costumbre sobre la imaginación, nos perderemos en una contradicción perpetua y absurda.

SECCIÓN 14. DE LA IDEA DE LA CONEXIÓN NECESARIA

Habiendo, así, explicado la manera *según la que razonamos más allá* [1] *de nuestras impresiones inmediatas y concluimos que determinadas causas deben tener determinados efectos*, debemos volver ahora atrás para examinar la cuestión[60] que se nos presentó en primer lugar y que dejamos a un lado en nuestro camino, a saber: *¿cuál es nuestra idea de necesidad cuando decimos que dos objetos están necesariamente conectados entre ellos?* Sobre este asunto repito que he tenido frecuentemente ocasión de observar que, como no tenemos ninguna idea que no se derive de impresiones, debemos hallar alguna impresión que dé lugar a la idea de la necesidad si afirmamos que tenemos realmente tal idea. Para ello considero en qué objeto se supone comúnmente que reside la necesidad, y hallando que se atribuye siempre a las causas y efectos, dirijo mi vista a dos objetos que se supone están colocados en esa relación y los examino en todas las situaciones de que son susceptibles. Inmediatamente percibo que son *contiguos* en tiempo y lugar y que el objeto que llamamos causa *precede* al que llamamos efecto. En ningún caso puedo ir más lejos ni es posible para mí descubrir una tercera relación entre estos objetos, y, por consiguiente, amplío mi consideración hasta que comprenda varios casos en los que hallo objetos similares existiendo en similares relaciones de contigüidad y sucesión. A primera vista esto parece ser poco útil para mi propósito. La reflexión sobre varios casos tan sólo repite los mismos objetos, y, por consiguiente, no puede dar lugar a una nueva idea. Sin embargo, basándonos en un ulterior examen, hallo que la repetición no es en cada caso particular la misma, sino que produce una nueva impresión, y [SB 156] por este medio, la idea que examino al presente. Porque, después de una repetición frecuente, hallo que ante la aparición de uno de los objetos la mente se halla *determinada* por la costumbre a considerar a su acompañante habitual y a considerarlo de un modo más enérgico por su relación con el primer objeto. Es esta impresión, pues, o la *determinación* la que me proporciona la idea de la necesidad.

[2] No dudo de que estas consecuencias a primera vista serán admitidas sin dificultad por ser deducciones evidentes de los principios que ya he establecido y que hemos empleado frecuentemente en nuestros razonamientos. Esta evidencia de los primeros principios, a la vez que de las deducciones, puede llevarnos sin mucha meditación a la conclusión y hacernos imaginar que no contiene nada extraordinario ni merecedor de nuestra curiosidad. Sin embargo, aunque una inadvertencia tal pueda facilitar la aceptación de este razonamiento, hará que también se lo olvide más fácilmente, razón por la cual creo apropiado indicar que acabo de examinar una de las cuestiones más sublimes de la filosofía, a saber: *la concerniente al poder y eficacia de las causas*, en la que todas las ciencias parecen tan interesadas. Una indicación tal despertará, naturalmente, la atención del lector y le hará desear una explicación más

amplia de mi doctrina, así como de los argumentos en que se funda. Esta petición es tan razonable que yo no puedo rehusarme a ella, especialmente porque espero que cuanto más sean examinados estos principios más fuerza y evidencia adquirirán.

[3] No existe ningún problema que, tanto por su importancia como por su dificultad, haya ocasionado más disputas entre los filósofos antiguos y modernos, que el concerniente a la eficacia de las causas o a la cualidad que las hace ir seguidas de sus efectos. Sin embargo, antes de haberse enzarzado en estas disputas, pienso que no hubiera estado de más haber examinado qué idea tenemos de la eficacia que constituye el asunto de la controversia. Esto es lo que principalmente hallo en falta en su razonamiento y lo que intentaré proporcionar aquí.

Comienzo observando que los términos de *eficiencia, acción, poder,* [4] *fuerza, energía, necesidad, conexión* y *cualidad productiva* son casi sinónimos [SB 157] y, por consiguiente, que es un absurdo emplear alguno de ellos para definir los restantes. Por esta observación rechazamos a la vez todas las definiciones vulgares que los filósofos han dado del poder y la eficiencia, y en lugar de buscar las ideas en estas definiciones, debemos buscarlas en las impresiones de las que se derivan originalmente. Si se trata de una idea compuesta, ésta debe surgir de impresiones compuestas; si simple, de impresiones simples.

Creo que la explicación más general y más popular de esta materia[61] [5] es la que dice que hallando por experiencia que existen varias producciones nuevas en la materia, como las de los movimientos y variaciones de los cuerpos, y concluyendo que debe existir en alguna parte un poder capaz de producirlas, llegamos por último, mediante este razonamiento, a la idea de poder y eficiencia. Sin embargo, para convencerse de que esta explicación es más popular que filosófica, no necesitamos más que reflexionar sobre dos principios muy claros: *primero*, que la razón por sí sola jamás puede dar lugar a una idea original, y *segundo*, que la razón, en cuanto distinta de la experiencia, jamás puede hacernos concluir que para cada comienzo de existencia se requiere absolutamente una causa o cualidad productiva. Estas dos consideraciones han sido suficientemente explicadas y, por consiguiente, no debo insistir ahora más en ellas.

Debo inferir tan sólo de ellas que ya que la razón jamás puede dar [6] lugar a la idea de eficiencia, esta idea debe derivarse de la experiencia y de algunos casos particulares de esta eficiencia que pasen a la mente por los canales comunes de la sensación o la reflexión. Las ideas representan siempre sus objetos o impresiones y, viceversa, son necesarios algunos objetos para dar lugar a la idea. Si pretendemos, por consiguiente, que tenemos una idea precisa de esta eficiencia, debemos presentar algún caso en que la eficiencia sea claramente cognoscible para la mente y su actuación manifiesta para nuestra conciencia o sensación. Al reconocer que esto es imposible, reconocemos que la idea [SB 158] es imposible e imaginaria, ya que el principio de las ideas innatas, el único que puede sacarnos de este dilema, ha sido ya refutado y es ahora rechazado casi universalmente en el mundo ilustrado. Nuestro asunto presente, pues, debe ser hallar alguna producción natural en la que la actuación y eficiencia de una causa pueda ser concebida y comprendida claramente por la mente sin ningún peligro de oscuridad o

error.

[7] En esta investigación nos sentimos muy poco animados, dada la prodigiosa diversidad que se halla en las opiniones de los filósofos que han pretendido explicar la fuerza y energía secreta de las causas.[62] Hay algunos que mantienen que los cuerpos actúan por su forma sustancial; otros, que por sus accidentes o cualidades; muchos, que por su materia y forma; algunos, que por su forma y accidentes, y otros, que por ciertas virtudes y facultades diferentes de todo lo anterior. Todas estas opiniones, a su vez, se hallan mezcladas y variadas de mil modos diferentes y provocan una decidida sospecha de que ninguna de ellas tiene solidez o evidencia y que el supuesto de una eficiencia en alguna de las cualidades conocidas de la materia carece por completo de fundamento. Esta sospecha debe aumentar cuando consideremos que estos principios o formas sustanciales, accidentes y facultades, no son en realidad ninguna de las propiedades conocidas de los cuerpos, sino que son totalmente ininteligibles e inexplicables. Pues es evidente que los filósofos jamás recurrirían a principios tan oscuros e inciertos si hubieran hallado la solución en los que son claros e inteligibles, especialmente en una cuestión como ésta, que debe ser objeto del entendimiento más simple si no lo es de los sentidos. En resumen, podemos concluir que es imposible mostrar en ningún caso el principio en que reside la fuerza y actividad de una causa y que tanto los entendimientos más refinados como los más vulgares se hallan igualmente perplejos [SB 159] en este particular. Si alguno piensa que es capaz de refutar esta afirmación no necesita someterse a la molestia de encontrar algún largo razonamiento, sino que puede mostrarnos de una vez un caso de una causa en que descubramos el poder o principio actuante. Nos veremos obligados a hacer uso frecuentemente de este desafío por ser casi el único medio de probar una aseveración negativa en filosofía.

[8] El escaso éxito obtenido en todos los intentos de determinar este poder ha obligado, por último, a los filósofos a concluir que la fuerza y eficiencia última de la naturaleza nos es totalmente desconocida y que es inútil buscarla en todas las cualidades conocidas de la materia. En esta opinión concuerdan casi todos, y sólo en la inferencia que realizan partiendo de ella se descubre alguna diferencia en sus pareceres, pues algunos de ellos, como en particular los *cartesianos*, habiendo establecido como un principio nuestro conocimiento perfecto de la esencia de la materia, han inferido muy naturalmente que no se halla dotada de eficiencia alguna y que es imposible que comunique por sí misma el movimiento o produzca los efectos que le atribuimos. Como la esencia de la materia consiste en la extensión y como la extensión no implica ningún movimiento en acto, sino sólo la movilidad, concluyen que la energía que produce el movimiento no puede residir en la extensión.

Esta conclusión los lleva a otra que consideran como totalmente [9] inevitable. La materia, dicen, es en sí misma enteramente inactiva y carece de cualquier poder por el cual pueda producir, continuar o comunicar el movimiento; pero como estos efectos son evidentes para nuestros sentidos y como el poder que los produce debe residir en alguna parte, debe hallarse en la DEIDAD, o ser divino que contiene en su naturaleza toda excelencia y perfección. Es, por consiguiente, la Deidad el primer Motor del Universo y

no sólo el primer creador de la materia y quien le concedió su primer impulso, sino también quien por un ejercicio continuo de su omnipotencia mantiene su existencia y sucesivamente le concede todos los movimientos, configuraciones y cualidades de que está dotada.

Esta opinión es ciertamente muy curiosa y merecedora de nuestra [10] atención, pero resultará superfluo examinarla en este lugar si reflexionamos [SB 160] un momento sobre nuestro propósito presente al tenerla en cuenta. Hemos establecido como principio que como todas las ideas se derivan de las impresiones o de algunas percepciones precedentes, es imposible que podamos tener una idea de poder y eficiencia, a menos que podamos presentar algunos casos en los que este poder *se perciba* como ejerciéndose por sí mismo. Ahora bien, como estos casos no pueden ser descubiertos en el cuerpo, los *cartesianos*, basándose en su principio de las ideas innatas, han recurrido al espíritu supremo o Deidad, a quien consideran como el único ser activo en el universo y como la causa inmediata de toda alteración en la materia. Sin embargo, considerándose falso el principio de las ideas innatas, se sigue que el supuesto de una Deidad no puede servirnos de ayuda al explicar esa idea de actividad que buscamos en vano en todos los objetos que se representan a nuestros sentidos o de los que somos conscientes internamente en nuestras mentes. Pues si toda idea se deriva de una impresión, la idea de una Deidad procede del mismo origen, y si ninguna impresión, ya sea de sensación o reflexión, implica una fuerza o eficiencia, es igualmente imposible descubrir o imaginar tal principio activo en la Deidad. Ya que estos filósofos, pues, han concluido que la materia no puede hallarse dotada de un principio eficiente, porque es imposible descubrir en ella un principio tal, la misma marcha del razonamiento debe determinarlos a excluirlo del ser supremo. O si estiman que esta opinión es absurda e impía, como realmente lo es, les diré cómo deben evitarla: y es concluyendo desde un principio que no tienen una idea adecuada del poder o eficiencia de un objeto, ya que ni en el cuerpo ni en el espíritu, ni en las naturalezas superiores ni en las inferiores, son capaces de descubrir un solo caso de éste.

[11] La misma conclusión es inevitable partiendo de la hipótesis de los que mantienen la eficiencia de las causas segundas y atribuyen un poder y energía derivados, pero reales, a la materia. Porque como confiesan [SB 161] que esta energía no reside en alguna de las cualidades conocidas de la materia, se mantiene la dificultad referente al origen de su idea. Si realmente tenemos una idea del poder, podemos atribuir el poder a una cualidad desconocida; pero como es imposible que esa idea pueda derivarse de una cualidad tal y como no existe nada en las cualidades conocidas que pueda producirlo, se sigue que nos engañamos a nosotros mismos cuando imaginamos que poseemos una idea de este género en la forma en que comúnmente se entiende. Todas las ideas se derivan de las impresiones, y las representan. No tenemos jamás una impresión que contenga algún poder o eficiencia; por consiguiente, no tenemos nunca ninguna idea de poder.

[12] [App.] Algunos han afirmado que sentimos una energía o poder en [SB 632] nuestra propia mente y que por haber adquirido de esta manera la idea de poder, transferimos esta cualidad a la materia en la que no somos capaces de descubrirla

inmediatamente. Los movimientos de nuestro cuerpo y los pensamientos y sentimientos de nuestra mente (dicen ellos) obedecen a la voluntad y no necesitamos buscar nada más para adquirir una idea precisa de fuerza o poder. Pero para convencernos de qué falaz es este razonamiento, necesitamos tan sólo considerar que, estimándose aquí la voluntad como una causa, no posee una conexión más manifiesta con su efecto que cualquier causa material la tiene con su propio efecto. Estamos tan lejos de percibir la conexión entre un acto de volición y un movimiento del cuerpo, que se concede que ningún efecto es más inexplicable que éste, partiendo de los poderes y esencia del pensamiento y la materia. Tan poco es el dominio de la voluntad sobre nuestra mente más inteligible. El efecto es allí distinguible y separable de la causa y no puede ser previsto sin la experiencia de su conjunción constante. Tenemos un dominio sobre nuestra mente hasta un cierto grado; pero más allá de *éste* perdemos la autoridad sobre ella, y es evidentemente imposible determinar [SB 633] límites precisos para nuestra autoridad cuando no consultamos a la experiencia. Brevemente, las acciones de la mente son a este respecto iguales que las de la materia. Percibimos tan sólo su conexión constante, pero no podemos razonar más allá de ella. Ninguna impresión interna tiene una energía aparente mayor que los objetos externos. Por consiguiente, ya que los filósofos confiesan que la materia actúa por una fuerza desconocida, podemos esperar en vano lograr una idea de fuerza consultando nuestras mentes.[63] App.

Ha sido establecido como un principio cierto que las ideas generales [13] o abstractas no son más que ideas individuales consideradas de [SB 161] un cierto modo y que al reflexionar sobre un objeto es tan imposible excluir de nuestro pensamiento todos los grados particulares de cantidad y cualidad como de la naturaleza real de las cosas. Si poseemos, pues, una idea de poder, en general debemos ser capaces de concebir alguna especie particular de él, y como el poder no puede subsistir por sí solo, sino que es siempre considerado como un atributo de algún ser o existencia, debemos ser capaces de colocar este poder en algún ser particular y de considerar este ser como dotado de una fuerza y energía real, mediante la que resulta de su actuación necesariamente un efecto determinado. Debemos clara y particularmente concebir la conexión entre la causa y el efecto y ser capaces de declarar ante la simple consideración de uno de ellos que debe ser seguido o precedido por el otro. Ésta es la verdadera manera de concebir un poder particular en un cuerpo determinado, y siendo imposible una idea general sin una idea individual, cuando la última es imposible no puede existir jamás la primera. Ahora bien, nada es más evidente que el hecho de que la mente humana no puede formarse una idea tal de dos objetos de modo que conciba una conexión entre ellos o comprenda claramente el poder o eficiencia por el que están [SB 162] unidos. Una conexión de este género equivaldría a una demostración e implicaría la absoluta imposibilidad de que un objeto no se siguiese de otro o de que se concibiese tal cosa, un género de conexión que ha sido ya rechazado en todos los casos. Si alguien mantiene la opinión contraria y piensa que ha alcanzado una noción de poder en algún objeto particular, le ruego que me indique cuál es ese objeto. Sin embargo, hasta que encuentre a alguien así, lo que no espero, no puedo evitar concluir que ya que nosotros no podemos concebir jamás de un

modo claro cómo un poder particular puede residir de una manera posible en un objeto particular, nos engañamos al imaginar que nos podemos formar semejante idea general.

[14] Así, en resumen, podemos inferir que cuando hablamos de algún ser, ya sea de una naturaleza superior o inferior, dotado con un poder o fuerza, proporcionados a un efecto; cuando hablamos de una conexión necesaria entre objetos y suponemos que esta conexión depende de una influencia o energía de las que está dotado alguno de estos objetos; en todas estas expresiones, *aplicadas de ese modo*, no tenemos ningún significado preciso y hacemos uso tan sólo de palabras corrientes sin ideas claras y determinadas. Pero como es más probable que estas expresiones pierdan su sentido verdadero más por estar erróneamente aplicadas que por carecer siempre de él, será apropiado someter a otra consideración este asunto y ver si es posible que podamos descubrir la naturaleza y origen de estas ideas que unimos con ellas.

[15] Supongamos que dos objetos se hallan presentes a nosotros, de los cuales uno es la causa y otro el efecto; es claro que por la simple consideración de uno de estos dos objetos jamás percibiremos el lazo por que están unidos o seremos capaces de declarar que existe una conexión entre ellos. No es, pues, partiendo de un caso como llegamos a la idea de causa y efecto, de una conexión necesaria de poder, de fuerza, de energía y de eficiencia. Si no viésemos jamás más que conexiones particulares de objetos, completamente diferentes los unos de los otros, no seríamos capaces nunca de formarnos tales ideas.

[16] Pero, supongamos, de nuevo, que observamos varios casos en los [SB 163] que los mismos objetos van unidos siempre entre sí; inmediatamente concebimos una conexión entre ellos y comenzamos a realizar una inferencia de un objeto a otro. Esta multiplicidad de casos semejantes, pues, constituye la verdadera esencia del poder o conexión y es la fuente de la que la idea surge. Para entender, pues, la idea de poder debemos considerar esta multiplicidad, y no es preciso otra investigación para darnos la solución de esa dificultad que nos ha perturbado tanto tiempo, pues razono de esta manera: La repetición de casos enteramente semejantes no puede dar jamás lugar *por sí sola* a una idea original diferente de la que se halla en un caso particular, como ya ha sido observado y como se sigue de nuestro principio fundamental de *que todas las ideas son copias de impresiones*. Por consiguiente, ya que la idea de poder es una idea nueva y original que no ha de hallarse en un solo caso y que surge de la repetición de varios casos, se sigue que la repetición *por sí sola* no tiene este efecto, sino que debe *descubrir* o *producir* algo nuevo, que es la fuente de la idea. Si la repetición no descubre ni produce nada nuevo, nuestras ideas podrán multiplicarse por ella, pero no serán ampliadas más allá de lo que abarcaban con la observación de un solo caso. Toda ampliación, pues (como la idea de poder o conexión), que surge de la multiplicidad de casos semejantes está copiada de algún efecto de la multiplicidad y se entenderá perfectamente al entender estos efectos. Siempre que hallemos algo nuevo que haya de ser descubierto o producido por la repetición debemos colocar allí el poder y no debemos buscarlo en ningún otro objeto.

Sin embargo, es evidente, en *primer* lugar, que la repetición de objetos [17] similares

en relaciones similares de sucesión y contigüidad no *descubre* nada nuevo en ninguno de ellos, ya que no podemos realizar una inferencia partiendo de ella ni hacerla asunto de nuestro razonamiento demostrativo probable, como ya ha sido probado.[64] Es [SB 164] más, aun suponiendo que podamos realizar una inferencia, no tendrá importancia alguna en el presente caso, ya que ningún género de razonamiento puede dar lugar a una nueva idea, como es la del poder, sino que siempre que razonamos debemos poseer de antemano ideas claras, que son el objeto de nuestro razonamiento. La concepción precede siempre al entendimiento, y cuando la una es oscura el otro es inseguro; cuando la una falla, debe fallar el otro.

En segundo lugar, es cierto que esta repetición de objetos similares [18] en situaciones semejantes *no produce* nada nuevo en estos objetos o en un cuerpo externo. Porque se concederá fácilmente que los varios casos que tenemos del enlace de causas y efectos semejantes son en sí mismos totalmente independientes y que la comunicación del movimiento que veo que resulta en el presente del choque de dos bolas de billar es totalmente diferente de la que yo vi que resultaba de un choque similar hace doce meses. Estos choques no tienen influencia los unos sobre los otros. Se hallan enteramente separados por el tiempo y lugar, y el uno podría haber existido y comunicado el movimiento, aunque el otro no hubiese existido nunca.

[19] No existe, pues, nada nuevo descubierto o producido en los objetos por su conjunción constante y por la semejanza ininterrumpida de sus relaciones de sucesión y contigüidad. Sin embargo, de esta semejanza se derivan las ideas de necesidad, poder y eficiencia. Estas ideas, pues, no representan nada que pueda corresponder a los objetos que se hallan constantemente unidos. Éste es un argumento que en cualquier aspecto que lo examinemos resultará totalmente irrefutable. Casos semejantes son el primer origen de nuestra idea de poder o necesidad, al mismo tiempo que no tienen influjo por su semejanza los unos sobre los otros o sobre un objeto externo. Debemos, por consiguiente, dirigirnos hacia otra parte para buscar el origen de esa idea.

[20] Aunque los varios casos semejantes que dan lugar a la idea de poder [SB 165] no tengan influencia los unos sobre los otros y no puedan producir una nueva cualidad *en el objeto* que pueda ser el modelo de esta idea, sin embargo, la *observación* de esta semejanza produce una nueva impresión *en la mente*, que es su verdadero modelo. Porque después de haber observado la semejanza en un número suficiente de casos, inmediatamente sentimos una determinación de la mente a pasar de un objeto a su acompañante usual y a concebirlo de un modo más enérgico debido a esta relación. Esta determinación es el único efecto de la semejanza y, por consiguiente, debe ser lo mismo que el poder o eficiencia, cuya idea se deriva de la semejanza. Los varios casos de conjunciones semejantes nos llevan a la noción de poder y necesidad. Estos casos son en sí mismos totalmente distintos los unos de los otros y no tienen más unión que en la mente que los observa y reúne sus ideas. La necesidad, pues, es el efecto de esta observación y no es más que una impresión interna de la mente o una determinación para llevar nuestros pensamientos de un objeto a otro. Sin considerarla de este modo no podemos lograr jamás la más remota noción de ella o ser capaces de atribuirla a los

objetos externos o internos, al espíritu o al cuerpo, a las causas o a los efectos.

[21] La conexión necesaria entre causas y efectos es la base de nuestra inferencia de las unas a los otros. La base de nuestra inferencia es la transición que surge de la unión debida a la costumbre. Ambas son, por consiguiente, lo mismo.

[22] La idea de la necesidad surge de alguna impresión. No existe impresión alguna proporcionada por nuestros sentidos que pueda dar lugar a esta idea. Debe, pues, derivarse de alguna impresión interna o impresión de reflexión. No existe ninguna impresión interna que tenga alguna relación con el presente problema más que la inclinación que la costumbre produce a pasar de un objeto a la idea de su acompañante habitual. Esto, por consiguiente, es la esencia de la necesidad. En resumen, la necesidad es algo que existe en la mente, no en los objetos, y no es posible para nosotros formarnos la más remota idea de ella si la consideramos como una cualidad de los cuerpos. [SB 166] O no tenemos idea alguna de la necesidad o la necesidad no es más que la determinación del pensamiento a pasar de las causas a los efectos y de los efectos a las causas, de acuerdo con la experiencia de su unión.

Igual que la necesidad, que hace que dos más dos sea igual a cuatro, [23] o que los tres ángulos de un triángulo sean iguales a dos rectos, reside tan sólo en el acto del entendimiento por el que consideramos y comparamos estas ideas, así la necesidad o poder que une las causas y efectos radica en la determinación de la mente a pasar de los unos a los otros. La eficacia o energía de las causas no se halla ni en las causas mismas ni en la Deidad, ni en la concurrencia de estos dos principios, sino que corresponde tan sólo al alma que considera la unión de dos o más objetos en todos los casos pasados. Aquí se halla el poder real de las causas juntamente con su conexión y necesidad.

Me doy cuenta de que, de todas las paradojas que he expuesto o [24] que tendré ocasión de exponer en el curso de este tratado, la presente es la más extrema, y que solamente a fuerza de una prueba sólida y del razonamiento puedo esperar que sea admitida y venza los prejuicios inveterados de la humanidad. Antes de que nos reconciliemos con esta doctrina ¿cuántas veces tendremos que repetirnos a nosotros mismos que la simple consideración de dos objetos o acciones, aunque relacionados, no puede darnos una idea de poder o de conexión entre ellos; que esta idea surge de la repetición de su unión; que la repetición no descubre nada en los objetos, sino que tiene tan sólo influencia sobre la mente por la transición habitual que produce; que esta transición habitual es, por consiguiente, idéntica al poder y necesidad, que son, en consecuencia, cualidades de las percepciones, no de los objetos, y son sentidas internamente por el alma y no percibidas externamente en los cuerpos? Es corriente que el asombro acompañe a todo lo extraordinario, y este asombro se convierte inmediatamente en la más grande estima o desprecio, según que aprobemos o desaprobemos el asunto. Me temo mucho que, aunque el precedente razonamiento me parezca [SB 167] el más breve y más concluyente que pueda imaginarse, sin embargo en la generalidad de los lectores la inclinación de la mente prevalecerá y les hará tener prejuicios en contra de la doctrina presente.

[25] Esta predisposición en contra se explica fácilmente. Es una observación común

que la mente siente una gran inclinación a extenderse por los objetos externos y a unir con ellos las impresiones internas que ocasionan y que hacen siempre su aparición al mismo tiempo que estos objetos se presentan ante los sentidos. Así, igual que ciertos sonidos y olores se hallan siempre acompañando a ciertos objetos visibles, imaginamos naturalmente una conexión, incluso espacial, entre los objetos y las cualidades, aunque las cualidades sean de una naturaleza tal que no admitan una conexión semejante y no existan realmente en ninguna parte. De esto hablaremos con más extensión más adelante.[65] Mientras tanto, será suficiente hacer observar que la misma inclinación es la razón por la que suponemos que la necesidad y el poder residen en los objetos que consideramos y no en nuestra mente, que los considera, aunque no sea posible que nos formemos ni la más remota idea de esa cualidad cuando no la consideramos como la determinación de la mente a pasar de la idea de un objeto a la de su acompañante habitual.

[26] Sin embargo, aunque ésta sea la única explicación razonable que podamos dar de la necesidad, la noción contraria está tan arraigada en la mente por los principios antes mencionados, que no dudo de que mis opiniones serán tratadas por muchos como extravagantes y ridículas. ¡Cómo! ¿Que la influencia de las causas está en la determinación de la mente? Como si las causas no actuasen independientemente de la mente y no continuasen su actuación aunque no existiese mente alguna que las contemplase o que razonase acerca de ellas. El pensamiento puede muy bien depender de las causas en su actuación, pero no las causas del pensamiento. Esto es invertir el orden de la naturaleza y hacer secundario lo que es realmente primario. Para cada actuación existe un poder proporcionado, y este poder debe situarse en los cuerpos que actúan. [SB 168] Si quitamos el poder a una causa debemos atribuírselo a otra; pero, suprimir el poder en todas las causas y concedérselo a un ser que no se halla relacionado de ninguna otra manera con la causa o el efecto más que por percibirlos, es un gran absurdo y contrario a los principios más seguros de la razón humana.

[27] Sólo puedo replicar a estos argumentos que el caso es muy análogo al de un hombre ciego que pretendiese hallar un gran absurdo en el supuesto de que el color escarlata no es lo mismo que el sonido de una trompeta ni la luz lo mismo que la solidez. Si nosotros no tenemos realmente una idea del poder o eficacia en un objeto o de una conexión real entre causa y efecto, tendrá poca importancia probar que una eficiencia es necesaria en todas las operaciones. No entendemos lo que nosotros mismos queremos decir al hablar de este modo, sino que confundimos, sin saberlo, ideas que son enteramente distintas entre sí. Estoy, de hecho, dispuesto a admitir que existen varias cualidades, tanto en los objetos materiales como en los inmateriales, que no conocemos en absoluto, y si nos agrada llamar a éstas *poder* o *eficiencia* tendrá este hecho muy poca importancia para el mundo; pero, cuando en lugar de referirnos a estas cualidades desconocidas intentamos que los términos de poder y eficiencia signifiquen algo de lo que tenemos una idea clara y que es incompatible con los objetos a los que la aplicamos, la oscuridad y el error comienzan a presentarse y nos descarriamos por una falsa filosofía. Esto es lo que sucede cuando transferimos la determinación de la mente a los objetos

externos y suponemos una conexión real e inteligible entre ellos, siendo ésa una cualidad que sólo puede pertenecer a la mente que los considera.

En cuanto a que pueda decirse que las actividades de la naturaleza [28] son independientes de nuestro pensamiento y razonamiento, lo concedo, y, de acuerdo con esto, he observado que los objetos mantienen entre sí relaciones de contigüidad y sucesión; que objetos similares, según puede observarse, tienen similares relaciones en varios casos, y que todo esto es independiente y anterior a las actividades del entendimiento. Pero si vamos más lejos y atribuimos un poder o conexión [SB 169] necesaria a estos objetos, no podemos observar tal cosa en ellos mismos, sino que debemos sacar su idea de lo que sentimos internamente al contemplarlos. Y llevo esto tan lejos que estoy dispuesto a convertir mi razonamiento presente en un ejemplo de ello, mediante una sutileza que no será difícil comprender.

Cuando un objeto se nos presenta, inmediatamente provoca en la [29] mente una idea vivaz del objeto que sabemos que lo acompaña habitualmente, y esta determinación de la mente constituye la conexión necesaria de estos objetos. Sin embargo, cuando cambiamos el punto de vista, pasando de los objetos a las percepciones, la impresión debe considerarse como causa y la idea vivaz como efecto, y su conexión necesaria es la nueva determinación que sentimos al pasar de la idea del uno a la del otro. El principio de unión de nuestras percepciones internas es tan ininteligible como el de los objetos externos y no lo conocemos de otro modo más que por experiencia. Ahora bien, la naturaleza y efectos de la experiencia han sido ya suficientemente examinados y explicados. Nunca nos da una visión de la estructura interna o de los principios activos de los objetos, sino que acostumbra tan sólo a la mente a pasar de unos a otros.

[30] Ahora es el momento de reunir todos los diferentes elementos de este razonamiento y, agrupándolos, dar una definición exacta de la relación de causa y efecto, que constituye el asunto de la presente investigación. Si este orden hubiera sido evitable, a saber, examinar primero nuestra inferencia de la relación antes de haber explicado la relación misma, habría sido posible proceder de un modo diferente. Ahora bien, como la naturaleza de la relación depende tanto de la inferencia, nos hemos visto obligados a avanzar de este modo aparentemente contradictorio y a hacer uso de términos antes de ser capaces de definirlos exactamente o de fijar su sentido. Debemos ahora corregir esta falta dando una definición precisa de causa y efecto.

[31] Pueden darse dos definiciones de esta relación que son solamente [SB 170] diferentes por presentar un punto de vista diferente del mismo objeto y hacérnoslo considerar bien como una relación *filosófica* o una relación *natural*, bien como una comparación de dos ideas o como una asociación entre ellas. Podemos definir una CAUSA como «un objeto precedente y contiguo a otro, de modo que todos los objetos semejantes al primero sean puestos en similares relaciones de precedencia y contigüidad con los objetos similares al último». Si esta definición se estima defectuosa porque se saca de objetos extraños a la causa, podemos sustituirla por esta otra definición, a saber: «una CAUSA es un objeto precedente a otro y tan unido a él que la idea del uno determina a la mente a formarse la idea del otro y la impresión del uno a formarse una idea más

vivaz del otro». Si esta definición es rechazada, por idéntica razón, no veo otro remedio sino que las personas que se manifiesten tan escrupulosas propongan en su lugar una definición más precisa, pues, por mi parte debo confesar mi incapacidad para una empresa tal. Cuando examino con la mayor exactitud los objetos que se denominan comúnmente causas y efectos hallo, al considerar un caso único, que un objeto precede al otro y le es contiguo, y extendiendo mi consideración a varios casos, encuentro solamente que objetos similares se hallan situados constantemente en similares relaciones de sucesión y contigüidad. Además, cuando considero la influencia de conjunción constante percibo que tal relación jamás puede ser objeto de razonamiento y jamás puede actuar sobre la mente más que por medio de la costumbre, que determina la imaginación a hacer la transición de la idea de un objeto a la de su acompañante habitual y de la impresión de uno a la idea más vivaz del otro. Por muy extraordinarias que estas opiniones puedan parecer, considero inútil preocuparme por cualquier investigación ulterior o razonamiento sobre el asunto; debo basarme en ellas como sobre máximas establecidas.

Tan sólo será apropiado, antes de dejar este asunto, sacar algunos [32] corolarios de él por los que podremos disipar varios prejuicios y [SB 171] errores populares que han tenido un gran predominio en filosofía. *En primer lugar*, podemos saber por la precedente doctrina que todas las causas son del mismo género y que en particular no existe fundamento para la distinción que hacemos algunas veces entre causas eficientes y causas sine qua non o entre causas eficientes, formales, materiales, ejemplares y finales, pues como nuestra idea de eficiencia se deriva de la conjunción constante de dos objetos, siempre que se observa ésta la causa es eficiente, y cuando no, no puede existir causa de ninguna clase. Por la misma razón debemos rechazar la distinción entre *causa* y *ocasión* si suponemos que significan algo esencialmente diferente la una de la otra. Si la conjunción constante va implicada en lo que llamamos ocasión, es una causa real; si no, no es relación en absoluto y no puede dar lugar a ningún razonamiento o argumento.

En segundo lugar, el curso mismo del razonamiento nos hará concluir [33] que no hay más que un género de *necesidad*, lo mismo que no existe más que uno de causa, y que la distinción común entre la necesidad *moral* y *física* carece de fundamento en la naturaleza. Esto aparece claramente según la explicación precedente de la necesidad. La conjunción constante de objetos, juntamente con la determinación de la mente, constituye la necesidad física, y la supresión de esto es lo mismo que el azar. Como los objetos deben o no hallarse conectados, y como la mente debe o no hallarse determinada a pasar de un objeto a otro, es imposible admitir un término medio entre el azar y la necesidad absoluta. Debilitando este enlace y determinación no se cambia la naturaleza de la necesidad, ya que aun en la actuación de los cuerpos éstos tienen diferentes grados de constancia y fuerza sin producir una especie diferente de esta relación.

La distinción que hacemos a menudo entre *poder* y *ejercicio* de éste [34] carece igualmente de fundamento.

En tercer lugar, podemos ahora ser capaces de vencer toda la repugnancia, [35] que es tan natural en nosotros, contra el razonamiento [SB 172] precedente por el que

intentamos probar que la necesidad de una causa para todo comienzo de existencia no se funda en un argumento ni demostrativo ni intuitivo. Una opinión tal no parecerá extraña después de las definiciones precedentes. Si definimos una causa como *un objeto precedente y contiguo a otro, de modo que todos los objetos semejantes al primero sean puestos en similares relaciones de precedencia y contigüidad con los objetos similares al último*, podemos fácilmente concebir que no existe una necesidad absoluta ni metafísica de que todo comienzo de existencia deba ir acompañado de un objeto tal. Si definimos la causa como *un objeto precedente y contiguo a otro y unido de tal modo con él en la imaginación que la idea del uno determine a la mente a formarse la idea del otro y la impresión del uno a formarse una idea más vivaz del otro*, experimentaremos aún menos dificultad para asentir a esta opinión. Una influencia tal sobre la mente es perfectamente extraordinaria e incomprensible y no podemos cerciorarnos de su realidad más que mediante la experiencia y la observación.

[36] Debo añadir como un *cuarto* corolario que no podemos jamás tener una razón para creer que existe un objeto del que no podemos formarnos una idea; pues como todos nuestros razonamientos relativos a la existencia se derivan de la causalidad, y como todos nuestros razonamientos relativos a la causalidad se derivan de la conjunción experimentada de los objetos, no de algún razonamiento o reflexión, la misma experiencia debe darnos una noción de estos objetos y debe disipar todo misterio de nuestras conclusiones. Esto es tan evidente que apenas merecería nuestra atención si no fuera para evitar ciertas objeciones de este género que pueden surgir en contra de los siguientes razonamientos relativos a la *materia* y la *sustancia*. No necesito observar que no se requiere un pleno conocimiento del objeto, sino tan sólo de aquellas de sus cualidades que creemos que existen.

[SB 173] SECCIÓN 15. REGLAS PARA JUZGAR DE LAS CAUSAS Y EFECTOS

[1] Según la doctrina precedente, no existen objetos, de los que, mediante su sola consideración y sin consultar la experiencia, podamos decir que son las causas de otros, ni tampoco objetos de los que podamos con seguridad decir del mismo modo que no son causas. Cualquier cosa puede producir cualquier otra. Creación, aniquilamiento, movimiento, razón, volición, todas estas cosas pueden surgir las unas de las otras o de otro objeto cualquiera que podamos imaginar. No parecerá extraño esto si comparamos los dos principios antes expuestos de *que la conjunción constante de objetos determina su causalidad* y *de que, propiamente hablando, no hay más objetos contrarios entre sí que la existencia y no la no existencia.*[66] Cuando los objetos no son contrarios, nada les impide poseer una conjunción constante de la que depende totalmente la relación de causa y efecto.

Por consiguiente, ya que es posible para todos los objetos llegar a [2] ser causas o efectos unos de otros, será conveniente fijar algunas reglas por las cuales podemos conocer cuándo lo son realmente:

1. La causa y el efecto deben ser contiguos en el espacio y en el [3] tiempo.
2. La causa debe ser anterior al efecto. [4]
3. Debe existir una unión constante entre la causa y el efecto. Es [5] principalmente esta cualidad la que constituye la relación.
4. La misma causa produce siempre el mismo efecto, y el mismo [6] efecto no surge nunca más que de la misma causa. Este principio lo derivamos de la experiencia y es la fuente de la mayoría de nuestros razonamientos filosóficos, pues cuando por un experimento claro descubrimos las causas o efectos de un fenómeno extendemos inmediatamente nuestra observación a [SB 174] todo fenómeno del mismo género sin esperar que se presente la repetición constante de la que se deriva la primera idea de esta relación.
5. Existe otro principio que depende de éste, *a saber*, que cuando [7] diferentes objetos producen el mismo efecto debe ser mediante alguna cualidad que descubrimos que es común a todos ellos; pues como iguales efectos implican causas iguales, debemos siempre atribuir la causación a la circunstancia en que descubrimos la semejanza.
6. El siguiente principio se basa en la misma razón. La diferencia [8] en los efectos de dos objetos semejantes debe proceder de aquello en lo que difieren; pues, como causas iguales producen efectos iguales, cuando en un caso hallamos que no sucede lo esperado debemos concluir que esa irregularidad procede de alguna diferencia en las causas.
7. Cuando un objeto aumenta o disminuye con el aumento o [9] disminución de su causa debe ser considerado como un efecto compuesto derivado de la unión de los varios efectos diferentes que surgen de las varias partes diferentes de la causa. La ausencia o presencia de una parte de la causa se supone aquí que va siempre acompañada de la ausencia o presencia de una parte correspondiente del efecto. Esta conjunción constante prueba suficientemente que una parte es la causa de la otra. Sin embargo, debemos guardarnos de sacar una conclusión tal de pocos experimentos. Un cierto grado de calor produce placer; si se disminuye el calor, el placer disminuye; pero no se sigue que si se aumenta más allá de un cierto grado el placer aumentará igualmente, pues hallamos que se convierte en dolor.

[10] 8. La octava y última regla que tendré en cuenta es que un objeto que existe durante algún tiempo en su plena perfección sin producir un efecto, no es la única causa de ese efecto, sino que debe ser auxiliado por otro principio que puede promover su influencia y operación. Pues como efectos iguales necesariamente siguen a causas iguales y en un tiempo y lugar contiguos, [SB 175] su separación por un momento muestra que estas causas no son completas.

[11] Ésta es toda la LÓGICA que me parece conveniente emplear en mis razonamientos, y quizás hasta no fuese muy necesaria y me hubieran bastado los principios naturales de

nuestro entendimiento. Nuestras grandes cabezas escolásticas y nuestros lógicos no muestran tanta superioridad sobre el mero vulgo en su razón y en su inteligencia que nos inciten a imitarlos exponiendo un largo sistema de reglas y preceptos para dirigir nuestro juicio en filosofía. Todas las reglas de esta naturaleza son muy fáciles de inventar, pero muy difíciles de aplicar, y aun la filosofía experimental, que parece la más natural y simple de todas, requiere el más grande esfuerzo del juicio humano. No hay fenómeno de la naturaleza que no esté compuesto y modificado por tantas circunstancias diferentes que, para llegar al punto decisivo, no debamos separar cuidadosamente lo que es superfluo e inquirir por nuevos experimentos si cada circunstancia particular del primer experimento le era esencial. Estos nuevos experimentos se hallan sometidos a una discusión del mismo tipo, así que se requiere la mayor constancia para hacernos perseverar en nuestra investigación y la mayor sagacidad para escoger el verdadero camino entre tantos como se presentan. Si esto sucede en la filosofía natural misma, cuánto más no acaecerá en la filosofía moral, donde existe una complicación mucho más grande de circunstancias y donde las consideraciones y sentimientos que son esenciales a la acción de la mente se hallan tan implícitos y oscuros que escapan a veces a nuestra atención más rigurosa, y no sólo no pueden explicarse por sus causas, sino que hasta nos resultan desconocidos en su existencia. Me temo mucho que el poco éxito que encuentre en mis investigacíones haga que esta observación tenga más el aire de una apología que el de una jactancia.

Si algo puede concederme la seguridad en este particular será ampliar [12] la esfera de mis experimentos tanto como me sea posible, razón por la que será adecuado en este lugar examinar la facultad razonadora de los brutos del mismo modo que lo hicimos con la de las criaturas [SB 176] humanas.

SECCIÓN 16. DE LA RAZÓN DE LOS ANIMALES

Muy próximo al ridículo de negar una verdad evidente se halla el de [1] tomarse mucho trabajo en defenderla, y ninguna verdad me parece más evidente que la de que los seres brutos se hallan dotados de pensamiento y razón lo mismo que los hombres. Los argumentos son en este caso tan manifiestos, que no escapan nunca a la atención del más estúpido e ignorante.

Somos conscientes de que al adaptar los medios a los fines nos [2] guiamos por la razón y por la intención y que no realizamos de un modo irreflexivo y casual las acciones que tienden a nuestra conservación, a obtener el placer y a evitar el dolor. Cuando, por consiguiente, vemos otros seres en millones de casos realizar acciones similares y dirigirlas a fines similares, todos los principios de razón y probabilidad nos llevan con una fuerza invencible a creer en la existencia de una causa similar. Es innecesario, en mi opinión, ilustrar este argumento por la enumeración de casos particulares. La más pequeña atención nos proporcionará más de los que son necesarios. La semejanza entre las acciones de los animales y las de los hombres es tan completa en este respecto que la

primera acción del primer animal que nos agrade escoger nos proporcionará un argumento incontestable para la doctrina presente.

Esta doctrina es tan útil como obvia y nos proporciona una especie [3] de piedra de toque mediante la que podemos examinar cada sistema en este género de filosofía. Por la semejanza de las acciones externas de los animales con las que nosotros realizamos juzgamos que sus acciones internas se asemejan a las nuestras, y el mismo principio de razonamiento llevado un paso adelante nos hará concluir que, dado que nuestras acciones internas se asemejan entre sí, las causas de las que se derivan deben ser también semejantes. Por consiguiente, cuando se [SB 177] presenta una hipótesis para explicar una actividad mental que es común a los hombres y a las bestias, debemos aplicar la misma hipótesis a ambos, y como toda hipótesis verdadera soportará esta prueba, me atrevo a afirmar que ninguna falsa será capaz de resistirla. El defecto común de los sistemas que los filósofos han empleado para explicar las acciones de la mente es suponer una sutilidad y refinamiento tales del pensamiento, que no sólo exceden la capacidad de los animales, sino también la de los niños y la de la gente corriente de nuestra propia especie, quienes son, sin embargo, susceptibles de las mismas emociones y afecciones que las personas del más refinado genio y entendimiento. Una sutileza tal es una prueba clara de la falsedad de cualquier sistema, lo mismo que la simplicidad lo es de su verdad.

[4] Por consiguiente, sometamos nuestro sistema presente, relativo a la naturaleza del entendimiento, a esta prueba decisiva y veamos si explica lo mismo los razonamientos de los animales que los de los seres humanos.

[5] Debemos hacer aquí una distinción entre las acciones de los animales que son de una naturaleza corriente, y parecen hallarse en el nivel de sus capacidades medias, y los casos más extraordinarios de sagacidad que revelan a veces en pro de su propia conservación y de la propagación de su especie. Un perro que evita el fuego y los precipicios, que huye de los extraños y acaricia a su dueño nos proporciona un ejemplo del primer caso. Un pájaro que escoge con mucho cuidado y delicadeza el lugar y los materiales de su nido y pone sus huevos en el tiempo debido y en la estación conveniente, con todas las precauciones de que un químico es capaz en sus planes más delicados, nos proporciona un ejemplo notable del segundo.

[6] En cuanto a las primeras acciones, afirmo que proceden de un razonamiento que no es diferente en sí mismo ni está basado en principios diferentes que el que aparece en la naturaleza humana. Es necesario, [SB 178] en *primer* lugar, que exista una impresión inmediatamente presente a su memoria o sentidos para constituir el fundamento de su juicio. Por el tono de la voz el perro infiere la cólera de su dueño y prevé su castigo. Por una cierta sensación, que afecta a su olfato, juzga que la caza no está lejos de él.

[7] *En segundo lugar*, la inferencia que hace partiendo de la impresión presente se basa en la experiencia y en su observación de la conjunción de los objetos en casos pasados. Si varías esta experiencia él varía su razonamiento. Haced que un golpe siga unas veces a una señal o a un movimiento durante un tiempo, y después a otra, y él sacará sucesivamente diferentes conclusiones según su experiencia más reciente.

Ahora, dejemos que un filósofo haga un ensayo y trate de explicar [8] este acto de la

mente que llamamos *creencia* y proporcione de él una explicación, partiendo de los principios de que se deriva, independientemente de la influencia de la costumbre y de la imaginación, y que su hipótesis sea aplicable lo mismo a los animales que a los hombres; cuando haya hecho esto prometo admitir su opinión; pero, al mismo tiempo, exijo como condición equitativa que si mi sistema es el único que puede responder a todas estas cuestiones sea admitido como totalmente satisfactorio y convincente. Que es el único, es evidente casi sin razonamiento alguno. Las bestias jamás perciben ciertamente una relación real entre los objetos; por consiguiente, infieren el uno del otro por experiencia. No pueden jamás obtener una conclusión general mediante argumentos, para probar que los objetos de los que no tienen experiencia se asemejan a aquellos de los que la tienen. Por lo tanto, tan sólo mediante la costumbre actúa sobre ellos la experiencia. Todo esto era suficientemente evidente con respecto al hombre. Pero, con respecto a las bestias, no puede existir ni la más mínima sospecha de error, lo que debe estimarse como una rigurosa confirmación, o mejor como una prueba invencible de mi sistema.

Nada prueba mejor la fuerza del hábito, para reconciliarnos con [9] un fenómeno, que el hecho de que los hombres no se asombran de las actividades de su propia razón, mientras que admiran el *instinto* de [SB 179] los animales, y encuentran difícil su explicación por el mero motivo de que no puede reducirse a los mismos principios. Si consideramos la cuestión como es debido, la razón no es más que un instinto maravilloso e ininteligible de nuestras almas que nos lleva a lo largo de cierto curso de ideas y las dota de ciertas cualidades particulares según sus situaciones y relaciones especiales. Este instinto, es cierto, surge de la observación y experiencia pasadas; pero ¿puede alguien dar razón última de por qué la experiencia y observación pasadas producen un efecto tal y aún más de por qué la naturaleza lo produce por sí sola? La naturaleza puede ciertamente producir todo lo que surge del hábito. Es más, el hábito no es sino uno de los principios de la naturaleza y deriva toda su fuerza de ese origen.

---

31 Parte 1, sección 5. *(N. del A.)*

32 Parte 4, sección 5. *(N. del A.)* Esta nota no aparece en la edición de Viqueira. [SB 75]

33 Hobbes. *(N. del A.)*

34 Clarke y otros. *(N. del A.)* [SB 80]

[SB 81] 35 Locke. *(N. del A.)*

36 Se elimina aquí un punto y aparte que aparece en Viqueira pero no en el texto original.

37 La relación de causa y efecto.

38 Se introduce aquí un punto y aparte que no aparece en Viqueira pero sí en el texto original.

39 La parte central de esta frase «the conception of the idea…» falta en la traducción de F. Duque. *Cf.* Bibliografía selecta.

40 Podemos aprovechar la ocasión para señalar un error muy notable que, [SB 96] siendo inculcado frecuentemente en las escuelas, ha llegado a convertirse en una máxima establecida y se admite universalmente por todos los tratadistas de lógica. Este error consiste en la división vulgar de los actos del entendimiento en

concepción, juicio y *razonamiento* y en la definición que damos de ellos. La concepción se define como la simple consideración de una o más ideas; el juicio, como la separación o unión de diferentes ideas; el razonamiento, como la separación o unión de diferentes ideas mediante la interposición de otras que muestran la relación que aquéllas mantienen entre sí. Sin embargo, estas distinciones y definiciones están equivocadas en puntos muy importantes: pues, *primero*, se halla muy lejos de ser verdad que en todo juicio que hagamos unimos dos ideas diferentes, ya que en la proposición *Dios existe* o en cualquier otra que se refiera a la existencia, la idea de existencia no es una idea distinta unida por nosotros con la del objeto y que es capaz de formar una idea compuesta por esta unión. *Segundo*, del mismo modo que [SB 97] podemos construir una proposición que sólo contiene una idea podemos ejercer nuestra razón sin emplear más que dos ideas y sin recurrir a una tercera que sirva de término medio entre ellas. Inferimos inmediatamente una causa de su efecto, y esta inferencia no sólo es una especie genuina de razonamiento, sino que es la forma más poderosa de todas, y más convincente que cuando interponemos otra idea para enlazar los dos extremos. Lo que podemos en general afirmar con respecto a estos tres actos del entendimiento es que, considerándolos como es debido, se reducen al primero y que no son más que modos particulares de concebir nuestros objetos. Ya consideremos un objeto único, o varios; ya permanezcamos en estos objetos o pasemos de unos a otros, de cualquier modo u orden que los examinemos, el acto de la mente no excede de una simple concepción y la única diferencia notable que en esta ocasión se presenta, surge cuando unimos la creencia a la concepción y nos persuadimos de la verdad de lo que concebimos. Este acto de la mente no ha sido jamás explicado por ningún filósofo, y, por consiguiente, me tomo la libertad de proponer mi hipótesis referente a él, a saber: que es tan sólo una concepción fuerte y firme de una idea, y tal que se aproxima, en alguna medida, a una impresión inmediata. *(N. del A.)*

[SB 630] 41 App. *Naturane nobis, inquit, datum dicam, an errore quodam, ut, cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam siquando eorum ipsorum aut facta audiamus, aut scriptum aliquod legamus? Velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Platonis in mentem: quem accepimus primum hic disputare solitum: Cujus etiam illi hortuli propinqui non memoriam solum mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo hic ponere. Hic Speusippus, hic Xenocrates, hic ejus auditor Polemo; cujus ipsa illa sessio fuit, quam videmus. Equidem etiam curiam nostram, Hostiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur postquam est major, solebam intuens Scipionem, Catonem, Laelium, nostrum vero in primis avum cogitare. Tanta vis admonitionis inest in locis; ut non sine causa ex his memoriae ducta sit disciplina.* (Cicerón: *De Finibus*, libro 5.) *(N. del A.)*

42 «No sé qué.» En francés en el original.

43 «Capricho.» En francés en el original.

44 Al desaparecer por motivos de autocensura las dos secciones originarias del *Tratado* dedicadas a los milagros y a la providencia y a la vida futura, esta amplia discusión de los argumentos sobre la vida futura en el contexto de la teoría del conocimiento y del estatuto de la creencia y del conocimiento probable, es una de las pocas huellas de los planteamientos de Hume sobre temas religiosos que perduraron en el *Tratado*. Para una consideración más amplia de los «radicales» puntos de vista humeanos sobre religión, puede verse J. L. Tasset, *David Hume: Escritos impíos y antirreligiosos*, Madrid, Akal, 2005.

45 Conspiración fallida de unos pocos católicos ingleses para volar el Parlamento mientras que el rey, los lores y los comunes se hallaban en una asamblea conjunta durante el 5 de noviembre de 1605. Uno de los líderes, Guy Fawkes, fue detenido al entrar en los sótanos del Parlamento para hacer estallar treinta y seis barriles de pólvora que previamente habían escondido en dicho lugar. La represión subsiguiente de los católicos llegó hasta la época de Hume.

46 El día de la fiesta de San Bartolomé de 1572, 24 de agosto, marcó el inicio de una enorme masacre de protestantes franceses, primero en París y luego en toda Francia.

[SB 117] 47 En general podemos observar que como nuestro asentimiento a todos los razonamientos probables se funda en la vivacidad de nuestras ideas, se asemeja mucho a las fantasías y prejuicios, que se rechazan por su cualidad vergonzosa de ser fruto de la imaginación. Por esta expresión parece que la palabra *imaginación* se

[SB 118] emplea en dos sentidos distintos, y aunque nada es más contrario a la verdadera filosofía que esta inexactitud, me he visto sin embargo obligado en los razonamientos siguientes a caer en ella. Cuando contrapongo

la imaginación a la memoria me refiero a la facultad por la que nos formamos las ideas más débiles. Cuando la contrapongo a la razón me refiero a la misma facultad, excluyendo tan sólo nuestros razonamientos demostrativos y probables. Cuando no la contrapongo ni a la una ni a la otra es indiferente que se la tome en un sentido más amplio o más limitado, o, por lo menos, el contexto explicará suficientemente el significado. *(N. del A.)*

48 Esta frase intermedia falta tanto en la edición de Viqueira como en la de F. Duque.

49 Esta frase intermedia falta tanto en la edición de Viqueira como en la de F. Duque.

50 Esta importantísima frase intermedia, decisiva para la interpretación de la ética de David Hume, especialmente en lo que se refiere a sus vínculos con el utilitarismo clásico de autores como Jeremy Bentham, falta tanto en la edición de Viqueira como en la de F. Duque.

51 Se introduce aquí un punto y aparte que no aparece en Viqueira pero sí en el texto original.

52 Este párrafo final de la sección ha sido suprimido sin explicaciones de la reciente edición crítica del *Tratado* llevada a cabo por D. F. Norton y M. Norton.

53 En la edición de Viqueira, todo el texto entre corchetes estaba incluido por error en el párrafo anterior, en THN 1, 3, 11, 3 / [SB 125, cuando le corresponde THN 1, 3, 11, 4 / [SB 125.

54 Secciones 9, 10. *(N. del A.)* Esta nota no aparece en la edición de Viqueira. [SB 140]

55 Por razones que no se alcanzan a entender la versión de Viqueira traduce «doscientas» en vez de «mil» con lo que la frase entera se vuelve absurda.

56 Parte 4, sección 1. *(N. del A.)*

[SB 149] 57 Sección 15. *(N. del A.)*

58 Se inroduce aquí un punto y aparte que no aparece en Viqueira pero sí en el texto original.

59 Parte 4, sección 1. *(N. del A.)*

60 Sección 2. *(N. del A.)*

61 Véase Locke, capítulo del Poder. *(N. del A.)*

[SB 158] 62 Véase Malebranche, libro 6, parte 2, capítulo 3 y las ilustraciones acerca de ello. *(N. del A.)*

63 App. La misma imperfección acompaña a nuestras ideas de la Deidad; pero [SB 633] esto no puede tener ningún efecto ni sobre la religión ni sobre la moral. El orden del universo prueba una mente omnipotente; esto es, una mente cuya voluntad *va acompañada constantemente* de la obediencia de toda criatura y de todo ser. Nada más se requiere para fundamentar todos los artículos de la religión, y no es necesario que nos formemos una idea distinta de la fuerza y energía del ser supremo. *(N. del A.)*

64 Sección 6. *(N. del A.)* [SB 163]

[SB 167] 65 Parte 4, sección 5. *(N. del A.)*

66 Parte 1, sección 5. *(N. del A.)*

[SB 180] PARTE 4

DEL ESCEPTICISMO Y DE OTROS SISTEMAS DE FILOSOFÍA

SECCIÓN 1. DEL ESCEPTICISMO CON RESPECTO A LA RAZÓN

[1] En todas las ciencias demostrativas las reglas son seguras e infalibles, pero, cuando las aplicamos, nuestras facultades falibles e inseguras son muy propensas a apartarse de ellas y a caer en el error. Debemos, pues, en todo razonamiento hacer un nuevo juicio, a modo de prueba o control de nuestro primer juicio o creencia, y debemos ampliar nuestra consideración hasta que comprenda una especie de historia de todos los casos en que nuestro entendimiento nos ha engañado comparados con aquellos en que su testimonio fue exacto y verdadero. Nuestra razón debe considerarse como una especie de causa de la que el efecto natural es la verdad; pero de una índole tal que por la irrupción de otras causas y por la inconstancia de nuestras facultades mentales puede verse frecuentemente obstaculizada. Por esto, todo conocimiento degenera en probabilidad, y esta probabilidad es mayor o menor según nuestra experiencia de la veracidad o engaño de nuestro entendimiento y según la simplicidad o complicación del tema.

[2] No existe ningún algebrista o matemático tan experto en su ciencia que tenga una confianza absoluta en una verdad que acaba de descubrir y no la considere como una mera probabilidad. Cada vez que recorre sus pruebas aumenta su confianza, pero aún más mediante la aprobación de sus amigos, y logra su más alto grado por el aplauso y asentimiento del mundo ilustrado. Ahora bien, es evidente que este aumento gradual de la seguridad no es más que la adición de nuevas [SB 181] probabilidades y se deriva de la unión constante de causas y efectos según la experiencia pasada y la observación.

[3] En cálculos de alguna longitud o importancia los comerciantes rara vez confían en la certeza infalible de los números para su seguridad; sino que, por la estructura artificiosa de los cálculos, producen una probabilidad que va más allá de la que se deriva de la habilidad y experiencia del calculista; pues, esto implica claramente y de suyo un cierto grado de probabilidad, aunque incierto y variable, según los grados de la experiencia de aquél y la longitud del cálculo. Ahora bien, como nadie mantendrá que nuestra seguridad en un cálculo largo supera a la que tenemos en la probabilidad, afirmaré sin peligro que apenas hay una proposición relativa a los números de la que podamos tener una seguridad más completa que la indicada; pues, es muy posible reducir, por la disminución gradual de los números, las series más largas de una adición al problema más sencillo que podamos plantearnos, a la suma de dos números, y partiendo de este supuesto encontraremos que es impracticable mostrar los límites precisos entre conocimiento y probabilidad, o descubrir el número particular en el que el uno termina y la otra comienza. Sin embargo, el conocimiento y la probabilidad son de una naturaleza

tan contraria y discordante, que no pueden pasar insensiblemente del uno a la otra, porque no pueden dividirse, sino que deben hallarse totalmente presentes o enteramente ausentes. Además, si una simple suma fuese cierta, cada una de ellas lo sería, y en consecuencia lo sería también la suma total, a menos de que el todo fuese diferente de la suma de sus partes. Casi he dicho que esto era cierto; pero recapacito y veo que debe rebajar *sus pretensiones*, al igual que todo otro razonamiento, y de conocimiento degradarse a probabilidad.

Por consiguiente, ya que todo conocimiento se resuelve en probabilidad [4] y llega, en último término, a tener la misma naturaleza que la evidencia que empleamos en la vida común, debemos examinar ahora esta última especie de razonamiento y ver sobre qué fundamento se apoya.

En todo juicio que podamos hacer acerca de la probabilidad, lo [5] mismo que acerca del conocimiento, tendremos siempre que corregir [SB 182] nuestro primer juicio derivado de la naturaleza del objeto por medio de otro juicio derivado de la naturaleza del entendimiento. Es cierto que un hombre de buen sentido y larga experiencia puede tener, y usualmente la tiene, una mayor seguridad en sus opiniones que otro que sea tonto e ignorante, y que nuestros pareceres tienen diferentes grados de autoridad aun para nosotros mismos en relación con los grados de nuestra razón y experiencia. En el hombre del mejor sentido y más larga experiencia esta autoridad no es jamás total, pues aun una persona tal debe ser consciente de muchos errores en el pasado y debe temerlos para el futuro. Aquí surge una nueva especie de probabilidad que corrige y regula la primera, así como también determina su criterio exacto y proporción. Del mismo modo que la demostración se halla sometida a la verificación de la probabilidad, así se halla sometida la probabilidad a una nueva corrección mediante un acto reflejo de la mente, en el que la naturaleza de nuestro entendimiento y nuestro razonamiento, basado en la primera probabilidad, llegan a ser nuestros objetos de examen.

[6] Habiendo descubierto así en cada probabilidad, además de la incertidumbre original inherente al asunto, una nueva incertidumbre derivada de la debilidad de la facultad que juzga, y habiendo ajustado estas dos entre sí, nos vemos obligados por nuestra razón a añadir una nueva duda derivada de la posibilidad de error en nuestra estimación de la verdad y fidelidad de nuestras facultades. Ésta es una duda que inmediatamente se nos presenta y sobre la que, si seguimos estrictamente nuestra razón, no podemos evitar tomar una decisión. Pero esta decisión, aunque pueda ser favorable a nuestro juicio precedente, como se halla fundada tan sólo sobre la probabilidad, debe debilitar aún más nuestra primera evidencia y debe ser a su vez debilitada por una cuarta duda del mismo género, y así *hasta el infinito*, hasta que, por último, no quede nada de la probabilidad original, por grande que supongamos que ésta haya sido y por pequeña que sea la disminución producida por cada nueva incertidumbre. Ningún objeto finito puede subsistir con una disminución repetida *hasta el infinito*, y aun la más [SB 183] grande cantidad que pueda concebir la imaginación humana debe de este modo quedar reducida a nada. Si nuestra primera creencia no es tan fuerte, debe perecer infaliblemente al pasar a través de tantos nuevos exámenes, cada uno de los cuales disminuye en algo su

fuerza y vigor. Cuando yo reflexiono sobre la falibilidad de mi juicio tengo menos confianza en mis opiniones que cuando considero los objetos acerca de los que yo razono, y cuando voy aún más lejos, dirigiendo mi indagación hacia cada estimación sucesiva de mis facultades, todas las reglas de la lógica exigen una disminución continua y, como consecuencia última, la total extinción de la creencia y la evidencia.

[7] Si se me preguntase aquí si asiento sinceramente con este argumento, que con tanto trabajo parezco inculcar en los otros, y si soy realmente uno de esos escépticos que sostienen que todo es inseguro y que nuestro juicio no posee ninguna medida de verdad o falsedad en ninguna cuestión, replicaría que esta pregunta es enteramente superflua y que ni yo ni ninguna otra persona mantuvo sincera y constantemente esa opinión. La naturaleza, por medio de una necesidad absoluta e incontrolable, nos ha determinado a juzgar lo mismo que a respirar y a sentir; e igual que no podemos evitar el considerar a ciertos objetos con mayor o menor seguridad por razón de su conexión acostumbrada con una impresión presente, no podemos impedirnos pensar mientras que estamos despiertos, o ver los cuerpos que nos rodean cuando dirigimos los ojos hacia ellos a pleno sol. Todo aquel que se ha tomado el trabajo de refutar las cavilaciones de este escepticismo *total* ha luchado sin tener un enemigo y ha tratado de establecer por medio de argumentos una facultad que la naturaleza ha implantado de antemano en la mente y ha vuelto inevitable.

Mi intención, pues, al exponer tan cuidadosamente los argumentos [8] de esta secta fantástica, es tan sólo hacer al lector más sensible a la verdad de mi hipótesis *de que todos nuestros razonamientos relativos a las causas y efectos no se derivan más que de la costumbre y que la creencia es más exactamente un acto de la parte sensitiva que de la cogitativa de nuestra naturaleza*. He probado aquí que exactamente los mismos principios que nos hacen tomar una decisión sobre un asunto y corregir esta decisión por la consideración de nuestro talento y capacidad, [SB 184] así como por la situación de nuestra mente cuando examinamos el asunto; digo que he probado que, cuando son llevados más lejos y se aplican a todo nuevo juicio reflejo deben, al disminuir continuamente la evidencia original, reducirla a nada y destruir totalmente toda creencia y opinión. Si la creencia, pues, fuese un simple acto del pensamiento sin una modalidad peculiar de concepción, o de adición de fuerza y vivacidad, se destruiría infaliblemente a sí misma y terminaría, en todos los casos, en la suspensión total del juicio. Pero como la experiencia convencerá suficientemente a todo el mundo que piense que merece la pena hacer la prueba, de que aunque no puede hallar error en los precedentes argumentos continúa creyendo, pensando y razonando del modo acostumbrado, se puede concluir con seguridad que este razonamiento y creencia es la misma sensación o manera peculiar de concepción que es imposible destruir por meras ideas o reflexiones.

Aquí quizá puede preguntarse cómo sucede que, aun basándose [9] en mi hipótesis, los argumentos antes explicados no producen una suspensión total del juicio, y de qué manera la mente conserva un cierto grado de seguridad en algún asunto, pues como estas nuevas probabilidades, que, por su repetición, disminuyen continuamente la evidencia original, se fundan en los mismos principios (del pensamiento o la sensación) que el juicio

primario, parece inevitable que en ambos casos lo destruyan y que por la oposición de pensamientos contrarios o sensaciones lleven a la mente a una incertidumbre total. Voy a suponer que se me propone un problema y que después de resolverlo basándome en las impresiones de mi memoria y sentidos, y llevando mi pensamiento de ellas a los objetos que se hallan más corrientemente conectados con las mismas, experimento una concepción de más fuerza en un sentido que en otro. Esta concepción fuerte constituye mi primera decisión. Sigo suponiendo que después examino mi propio juicio, y al observar por experiencia que es a veces [SB 185] exacto y a veces erróneo, lo considero como regulado por principios contrarios o causas, de las cuales unas llevan a la verdad y otras al error, y sopesando estas causas contrarias disminuyo por una nueva probabilidad la seguridad de mi primera decisión. Esta nueva probabilidad se halla sometida a la misma disminución que la precedente, y así *hasta el infinito*. Por consiguiente, podemos preguntarnos: *¿cómo puede ser que aun después de todo esto nos quede un cierto grado de creencia que es suficiente para nuestros propósitos, tanto en la filosofía como en la vida corriente?*

[10] Respondo a esto que después de la primera y segunda decisión, como la acción de la mente se hace forzada y no natural y las ideas débiles y oscuras, aunque el principio del juicio y la estimación de las causas opuestas sean los mismos que en un comienzo, sin embargo, su influencia en la imaginación y el vigor que aportan o quitan al pensamiento no son de ningún modo los mismos. Cuando la mente no alcanza sus objetos con comodidad y facilidad, los mismos principios no tienen los mismos efectos que en una concepción más natural de las ideas, ni experimentará la imaginación una sensación que esté en proporción con la que surge de sus juicios y opiniones corrientes. La atención está forzada, la postura de la mente es incómoda, y los espíritus animales, hallándose apartados de su curso natural, no se rigen en sus movimientos por las mismas leyes o al menos no en el mismo grado que cuando fluyen por sus canales habituales.

[11] Si deseamos casos semejantes no será muy difícil hallarlos. El presente tema de metafísica nos los proporcionará abundantemente. El mismo argumento que se estima convincente en un razonamiento relativo a la historia o la política tiene una pequeña influencia o ninguna en estos asuntos más oscuros, aunque sea perfectamente comprendido, y esto porque se requiere en ellos un estudio y un esfuerzo del pensamiento para su comprensión, y este esfuerzo del pensamiento perturba la actuación de nuestros sentimientos, de los que depende la creencia. Sucede lo mismo en otros asuntos. El esfuerzo de la imaginación impide siempre el curso natural de las pasiones y sentimientos. [SB 186] El poeta trágico que presentase a sus héroes como ingeniosos y graciosos en medio de sus desgracias jamás tocaría a las pasiones. Del mismo modo que las emociones del alma impiden un razonamiento o reflexión sutil, estas últimas actividades de la mente son igualmente perjudiciales para las primeras. La mente, igual que el cuerpo, parece hallarse dotada de un cierto grado determinado de fuerza y actividad que jamás emplea en una acción más que a expensas de todas las restantes. Ésta es una verdad más evidente cuando las acciones son de naturaleza muy diferente, ya que en este caso la fuerza de la mente no sólo se halla diseminada, sino que incluso la

disposición cambia, de manera que nos hace incapaces de un tránsito repentino de una acción a otra y aún más de realizar dos al mismo tiempo. No hay que sorprenderse, pues, de que la convicción que surge de un razonamiento sutil disminuya en proporción a los esfuerzos que la imaginación hace para penetrar en el razonamiento y para concebirlo en todas sus partes. La creencia, al ser una concepción vivaz, nunca puede ser completa cuando no se funda en algo natural y cómodo.

Considero éste como el verdadero estado de la cuestión y no puedo [12] aprobar el procedimiento expeditivo que algunos adoptan ante los escépticos, rechazando de una vez sus argumentos sin investigarlos ni examinarlos. Si los razonamientos escépticos son poderosos, dicen, es una prueba de que la razón puede tener alguna fuerza y autoridad; si son débiles, nunca serán suficientes para quitar validez a todas las conclusiones de nuestro entendimiento. Este argumento no es correcto, porque si los razonamientos escépticos pudiesen existir y no fuesen destruidos por su sutileza serían sucesivamente fuertes y débiles según las disposiciones sucesivas de la mente. La razón aparece primeramente en posesión del trono dando leyes e imponiendo máximas con un dominio y autoridad absolutos. Su enemigo, pues, se ve obligado a buscar refugio bajo su protección, y haciendo uso de argumentos racionales para probar la incapacidad y debilidad de la razón produce en cierto modo una patente de corso escrita y sellada por ella. Esta patente tiene al principio una autoridad proporcionada a la autoridad [SB 187] presente e inmediata de la razón, de la que se deriva; pero, como se supone que es contradictoria con la razón, disminuye gradualmente la fuerza del poder gobernante y la suya al mismo tiempo, hasta que, por último, ambos se desvanecen en la nada mediante una disminución regular y exacta. La razón escéptica y la dogmática son del mismo género, aunque contrarias en su actuación y tendencia, de modo que cuando la última es fuerte, tiene en la primera una enemiga de igual fuerza con que enfrentarse, y como sus fuerzas eran en un principio iguales, lo continúan siendo aún mientras alguno de ellos subsista. Ninguna de ellas pierde fuerza alguna en la contienda sin tomar otra tanta de su antagonista. Felizmente, pues, la naturaleza destruye a tiempo la fuerza de todo argumento escéptico y le impide tener una influencia considerable sobre el entendimiento. Si confiásemos enteramente en la destrucción de estos argumentos por sí mismos, ésta no podría tener lugar hasta que primeramente hubieran subvertido toda convicción y se hubiera aniquilado totalmente la razón humana.

SECCIÓN 2. DEL ESCEPTICISMO CON RESPECTO A LOS SENTIDOS

[1] Así pues, el escéptico continúa razonando y creyendo, aun cuando afirma que no puede defender su razón mediante la razón, y por la misma regla debe asentir al principio relativo a la existencia de los cuerpos, aunque no pueda pretender, mediante argumentos filosóficos, mantener su veracidad. La naturaleza no ha dejado esto a su elección y ha estimado sin duda alguna que era un asunto de demasiada importancia para confiarlo a nuestros razonamientos y especulaciones inciertas. Podemos preguntarnos: *¿Qué causas*

nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos? Pero es inútil preguntarse: *¿Hay o no cuerpos?* Esto es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos.

[2] El asunto de nuestra investigación presente es, pues, relativo a las [SB 188] *causas* que nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos, y mis razonamientos acerca de ello comenzarán con una distinción que a primera vista puede parecer superflua, pero que contribuirá mucho al perfecto entendimiento de lo que sigue. Debemos examinar por separado dos problemas que corrientemente se confunden, *a saber*: por qué atribuimos una existencia CONTINUA a los objetos, aun cuando no se hallen presentes a los sentidos, y por qué suponemos que tienen una existencia DISTINTA de la de la mente y la percepción. Bajo el último epígrafe comprendo tanto su situación como sus relaciones, tanto su posición *externa* como la *independencia* de su existencia y actuación. Estos dos problemas, relativos a la existencia continua y distinta de los cuerpos, se hallan íntimamente enlazados entre sí, pues si los objetos de nuestros sentidos continúan existiendo aun cuando no son percibidos, su existencia es, por consiguiente, independiente y diferente de la percepción, y, viceversa, si su existencia es independiente de la percepción y diferente de ella, deben continuar existiendo aun cuando no sean percibidos. Sin embargo, aunque la solución de un problema trae consigo la del otro, para que podamos descubrir más fácilmente los principios de la naturaleza humana, de los cuales surge la decisión, debemos tener presente esta distinción y consideraremos si son los *sentidos*, la *razón* o la *imaginación* los que producen la opinión de una existencia *continuada* o *distinta*. Éstas son las únicas preguntas que son inteligibles en el presente asunto; pues, en cuanto a la noción de la existencia externa, cuando se la toma como algo específicamente diferente de nuestras percepciones, hemos mostrado ya que es un absurdo.[67]

Comenzando con los SENTIDOS, es evidente que estas facultades son [3] incapaces de dar lugar a la noción de la existencia *continuada* de los objetos, tras de dejar de presentarse ante ellos, pues es una contradicción en los términos y supone que los sentidos continúan actuando aun después de haber cesado absolutamente en su actividad. Estas facultades, pues, si tienen alguna influencia en el caso presente, deben producir la opinión de una existencia distinta, pero no continua, y [SB 189] para esto deben presentar sus impresiones o como imágenes y representaciones, o como unas muy distintas y externas existencias.

Que nuestros sentidos no nos ofrecen estas impresiones como imágenes [4] de algo *distinto, independiente* y *externo* es evidente, porque no nos proporcionan más que una percepción única y no nos dan jamás la más mínima indicación de algo más allá de ella. Una percepción única jamás puede producir la idea de una doble existencia más que mediante alguna inferencia de la razón o la imaginación. Cuando la mente se dirige más allá de lo que inmediatamente se le aparece no se puede dar razón de sus conclusiones por los sentidos y, ciertamente, va más allá cuando partiendo de una única percepción infiere una doble existencia y supone relaciones de semejanza y causalidad entre sus dos términos. [SB 190]

Si nuestros sentidos, pues, sugieren alguna idea de existencias distintas [5] deben presentarnos las impresiones como estas existencias mismas por una especie de engaño o ilusión. Acerca de esto podemos observar que todas las sensaciones son sentidas por la mente tal como realmente son, y que cuando dudamos de si se presentan como objetos distintos o como meras impresiones la dificultad no se refiere a su naturaleza, sino a sus relaciones y situación. Ahora bien, si los sentidos nos presentasen nuestras impresiones como externas o independientes de nosotros, tanto nosotros como los objetos debiéramos ser manifiestos para nuestros sentidos, pues de otro modo no podríamos ser comparados por estas facultades. La dificultad, pues, consiste en saber hasta qué punto somos *nosotros mismos* los objetos de nuestros sentidos.

[6] Es cierto que no existe cuestión alguna en la filosofía más abstrusa que la relativa a la identidad y a la naturaleza del principio unificador que constituye una persona. Hallándonos muy lejos de poder resolver esta cuestión meramente por nuestros sentidos, debemos recurrir a la metafísica más profunda para darle una respuesta satisfactoria, y en la vida corriente es evidente que las ideas de yo y persona no se encuentran jamás ni muy definidas ni muy determinadas. Es absurdo, pues, imaginar que los sentidos puedan distinguir entre nosotros mismos y los objetos externos.

[7] Añádase a esto que toda impresión, externa e interna, pasiones, afecciones, sensaciones, dolores y placeres se hallan originariamente en el mismo plano y que cualesquiera que sean las diferencias que podamos observar entre ellos, aparecen en su verdadero aspecto como impresiones o percepciones. De hecho, si consideramos el asunto como es debido, apenas es posible que pueda suceder de otro modo, y no es concebible que nuestros sentidos sean más capaces de engañarnos en la situación y relaciones que en la naturaleza de nuestras impresiones, pues ya que todas las acciones y sensaciones de la mente nos son conocidas por la conciencia, deben aparecer necesariamente en toda particularidad como lo que son y ser como aparecen. Todo lo que penetra en la mente, siendo en *realidad* una percepción, es imposible que aparezca diferente para la *percepción*. Esto sería suponer que aun cuando somos más íntimamente conscientes podemos estar equivocados.

[8] Sin embargo, para no perder tiempo examinando si es posible que nuestros sentidos nos engañen y nos presenten nuestras percepciones como distintas de nosotros mismos, es decir, como *externas* e *independientes*, consideremos si lo hacen así realmente y si este error procede de una sensación inmediata o de otras causas.

[9] Comenzando con la cuestión relativa a la existencia *externa*, puede decirse quizá, dejando a un lado la cuestión metafísica de la identidad de una sustancia pensante, que nuestro propio cuerpo nos pertenece evidentemente, y como muchas impresiones aparecen como exteriores a este cuerpo, suponemos que son exteriores a nosotros mismos. El papel sobre el que escribo en este momento se halla más allá de mi mano; la mesa está más allá del papel; las paredes de la habitación, más allá de la mesa, y dirigiendo mis ojos hacia la ventana percibo una gran extensión de campo y edificios más allá de mi habitación. De todo esto puede inferirse que no se requiere otra facultad más que los sentidos para convencernos de la existencia externa de los cuerpos. [SB 191] Sin

embargo, para hacer imposible esta inferencia necesitamos tan sólo tener en cuenta las tres siguientes consideraciones: *En primer lugar*, propiamente hablando, no percibimos nuestro cuerpo cuando miramos nuestros miembros y partes, sino ciertas impresiones que entran por los sentidos; de modo que atribuir una existencia real y corporal a estas impresiones o a sus objetos es un acto de la mente tan difícil de explicar como el que examinamos ahora. *En segundo lugar*, los sonidos, sabores y olores, aunque considerados por la mente como cualidades independientes y continuas, no parecen tener una existencia en la extensión, y, por consiguiente, no pueden aparecerse a los sentidos como situadas externamente al cuerpo. La razón de por qué les atribuimos un lugar será considerada después.[68] *En tercer lugar*, ni siquiera nuestra vista nos informa de la distancia o externidad, por decirlo así, inmediatamente y sin un cierto razonamiento y experiencia, como es reconocido por los filósofos más razonables.

En cuanto a la *independencia* de nuestras percepciones respecto de [10] nosotros mismos, esto no puede ser jamás objeto de los sentidos; pero, cualquier opinión que nos formemos relativa a ello debe derivarse de la experiencia y la observación, y veremos después que nuestras conclusiones de la experiencia están muy lejos de ser favorables a la doctrina de la independencia de nuestras percepciones. Por ahora podemos observar que cuando hablamos de existencias reales y distintas tenemos presente a menudo más su independencia que la situación externa en un lugar, y pensamos que un objeto tiene una realidad suficiente cuando su ser es ininterrumpido e independiente de los cambios incesantes de que somos conscientes en nosotros mismos.

Así, para resumir lo que he dicho con relación a los sentidos: [11] no nos proporcionan ninguna noción de existencia continua, porque no pueden actuar más allá de los límites en que realmente actúan. Menos aún producen la concepción de una existencia distinta, porque no pueden ofrecérsela a la mente ni como algo representado ni como algo original. Para ofrecerla como representada deberían presentar [SB 192] tanto un objeto como una imagen. Para hacerla aparecer como original deberían sugerir una falsedad, y esta falsedad debería estar en las relaciones y situación, para lo que deberían ser capaces de comparar el objeto con nosotros mismos, y aun en este caso no podrían engañarnos ni sería posible que nos engañasen. Podemos, por consiguiente, concluir con certeza que la opinión de una existencia continua y distinta no surge jamás de los sentidos.

[12] Para confirmar esto podemos observar que existen tres tipos diferentes de impresiones transmitidas por los sentidos. El primero de éstos es el de la figura, volumen, movimiento y solidez de los cuerpos. El segundo, el de los colores, sabores, olores, sonidos, calor y frío. El tercero está constituido por los dolores y placeres que surgen de la aplicación de objetos a nuestro cuerpo, como el cortar nuestra carne con un cuchillo y cosas análogas. Tanto los filósofos como el vulgo suponen que el primer género tiene una existencia distinta y continua. El vulgo tan sólo supone que el segundo se halla en el mismo plano. Tanto los filósofos como el vulgo estiman también que el tercero se constituye tan sólo por percepciones y, por lo tanto, por seres discontinuos y dependientes.

[13] Ahora bien, es evidente que, cualquiera que pueda ser nuestra opinión filosófica, los colores, sonidos, calor y frío, en tanto que aparecen a los sentidos, existen de la misma manera que el movimiento y la solidez, y que la diferencia que hacemos entre ellos en este respecto no surge de la mera percepción. Tan fuerte es el prejuicio relativo a la existencia distinta y continua de las cualidades señaladas en primer lugar, que cuando los filósofos modernos exponen la opinión contraria, las gentes se imaginan que casi pueden refutarla partiendo de su sensación y experiencia y que sus mismos sentidos contradicen esta filosofía. Es también evidente que los colores, sonidos, etc., se hallan originalmente en el mismo plano que el dolor que surge del cuchillo y el placer que procede de calentarse al fuego, y que la diferencia entre ellos no se funda ni en la percepción ni en la razón, sino en la imaginación, pues como se confiesa que ambos son tan sólo percepciones que surgen de las configuraciones y movimientos particulares de las partes [SB 193] de los cuerpos, ¿en qué otra cosa podría consistir su diferencia? En resumen, pues, podemos concluir que, en tanto que los sentidos son los jueces, todas las percepciones tienen el mismo modo de existencia.

[14] Se puede observar también, en el caso de los sonidos y colores, que podemos atribuir una existencia distinta y continua a los objetos sin consultar nuestra RAZÓN o sopesar nuestras opiniones mediante principios filosóficos. De hecho, cualesquiera que sean los argumentos convincentes que los filósofos puedan imaginar para establecer la creencia en los objetos como independientes de la mente, es manifiesto que estos argumentos son conocidos por muy poca gente y que no es precisamente por ellos por los que los niños, los aldeanos y la mayor parte del género humano es llevada a atribuir objetos a algunas impresiones y a negárselos a otras. De acuerdo con esto, hallamos que todas las conclusiones que el vulgo hace sobre este asunto son absolutamente contrarias a las que están confirmadas por la filosofía, pues la filosofía nos informa de que todo lo que aparece a la mente no es más que una percepción y es discontinuo y dependiente de la mente, mientras que el vulgo confunde percepciones y objetos y atribuye una existencia distinta y continua a las cosas que siente o ve. Este sentimiento, pues, como es totalmente irracional, debe proceder de una facultad diferente del entendimiento, a lo que podemos añadir que, mientras tomamos nuestras percepciones y objetos por lo mismo, no podemos jamás inferir la existencia de las unas partiendo de los otros ni establecer un argumento partiendo de la relación de causa y efecto, que es lo único que nos puede asegurar de una cuestión de hecho. Aun después de distinguir nuestras percepciones de sus objetos resultará que somos todavía incapaces de razonar partiendo de la existencia de las unas para llegar a la de los otros; así que, en resumen, nuestra razón no nos da ni es posible que nos dé, sobre cualquier supuesto que se base, la seguridad de la existencia continua y distinta de los cuerpos. Esa opinión se debe totalmente a la IMAGINACIÓN, que será ahora el asunto de nuestra investigación.

Ya que todas las impresiones son existencias internas y perecederas [15] y aparecen como tales, la noción de su existencia distinta y continua [SB 194] debe surgir de la concurrencia de alguna de sus cualidades con las cualidades de la imaginación, y ya que esta noción no se extiende a todas ellas, debe surgir de ciertas cualidades peculiares a

ciertas impresiones. Será fácil, por consiguiente, para nosotros descubrir estas cualidades por una comparación de las impresiones a que atribuimos una existencia distinta y continua con aquellas que consideramos como internas y perecederas.

[69] Podemos observar, pues, que no se debe al carácter involuntario [16] de ciertas impresiones, como se supone corrientemente, ni a su fuerza y violencia superiores, el que les atribuyamos la realidad y existencia continua que negamos a otras, que son voluntarias o débiles, pues es evidente que nuestros dolores y placeres, nuestras pasiones y afecciones, que jamás suponemos que tienen una existencia más allá de nuestra percepción, actúan con mayor violencia y son tan involuntarias como las impresiones de figura y extensión, color y sonido, que suponemos son seres permanentes. El calor de un fuego, aunque sea moderado, se supone que existe en el fuego; pero el dolor que produce al aproximarse demasiado a él no se considera que tiene una existencia fuera de la percepción.

[17] Habiendo sido rechazadas, así, estas opiniones vulgares, debemos buscar alguna otra hipótesis mediante la cual podamos descubrir las cualidades peculiares de nuestras impresiones que nos hacen atribuirles una existencia distinta y continua.

[18] Después de un pequeño examen hallaremos que todos los objetos a los que atribuimos una existencia continua tienen una *constancia* peculiar que los distingue de las impresiones cuya existencia depende de nuestra percepción. Las montañas, casas y árboles que se hallan ahora ante mi vista me han aparecido siempre en el mismo orden, y cuando dejo de verlos cerrando los ojos o volviendo la cabeza, pronto los encuentro [SB 195] de nuevo presentándoseme sin la más mínima alteración. Mi cama y mi mesa, mis libros y mis papeles, se presentan de la misma manera uniforme y no cambian por razón de cualquier interrupción de mi visión o percepción de ellos. Esto sucede con todas las impresiones cuyos objetos se supone que tienen una existencia externa y no sucede con otras impresiones, ya sean débiles o violentas, voluntarias o involuntarias.

[19] Esta constancia, sin embargo, no es tan perfecta que no admita excepciones muy considerables. Los cuerpos cambian frecuentemente su posición y cualidades, y después de una pequeña ausencia o interrupción pueden llegar a ser difícilmente reconocibles. Sin embargo, se puede observar aquí que aun en estos cambios conservan su *coherencia* y dependen de un modo regular los unos de los otros, lo que constituye el fundamento de un tipo de razonamiento por causalidad y produce la opinión de su existencia continua. Cuando vuelvo a mi habitación, después de una hora de ausencia, no encuentro el fuego de la chimenea en la misma situación que lo dejé; pero estoy acostumbrado a ver en otros casos una alteración igual producida en un tiempo igual a éste, ya me halle presente o ausente, cercano o remoto. Esta coherencia, pues, en el cambio es una de las características de los objetos externos, como lo es su constancia.

Habiendo hallado que la concepción de la existencia continua de [20] los cuerpos depende de la COHERENCIA y CONSTANCIA de ciertas impresiones, procedo ahora a examinar de qué manera estas cualidades dan lugar a una concepción tan extraordinaria. Para comenzar con la coherencia podemos observar que, aunque las impresiones internas que consideramos como fluctuantes y perecederas tienen también una cierta coherencia y

regularidad en su apariencia, sin embargo son éstas de una naturaleza diferente de las que descubrimos en los cuerpos. Se halla por experiencia que nuestras pasiones presentan una conexión y dependencia mutua, pero en ninguna ocasión es necesario suponer que han existido y actuado cuando no han sido percibidas para conservar la misma dependencia y conexión de que hemos tenido experiencia. No sucede lo mismo con relación a los objetos externos: éstos requieren una existencia continua o de otro modo pierden [SB 196] en gran medida la regularidad de su actuación. Me hallo sentado en mi habitación con la cara vuelta hacia el fuego y todos los objetos que impresionan mis sentidos se hallan a pocas yardas en torno mío. Mi memoria de hecho me informa de la existencia de muchos objetos, pero esta información no se extiende más allá de su existencia pasada y ni mis sentidos ni mi memoria me dan un testimonio de la continuidad de su ser. Cuando me hallo, pues, así sentado y me preocupo de estos pensamientos oigo un ruido repentino, tal como el de una puerta girando sobre sus goznes, y un poco después veo al portador de una carta que avanza hacia mí. Esto me da ocasión para muchas reflexiones y razonamientos nuevos. Primero, yo no he observado jamás que este ruido proceda más que del movimiento de una puerta, y, por consiguiente, concluyo que el fenómeno presente constituirá una contradicción con toda la experiencia pasada, a menos que la puerta que recuerdo, situada en el otro lado de la habitación, no exista todavía. Además he encontrado siempre que un cuerpo humano posee la cualidad que yo llamo gravedad y que le impide elevarse en el aire, como el portador de la carta hubiera tenido que hacer para llegar a mi cuarto, a menos que las escaleras que yo recuerdo no hayan sido destruidas por mi ausencia. Esto no es todo. Recibo una carta que, al abrir, reconozco por la letra y firma que viene de un amigo que dice hallarse a doscientas leguas de distancia. Es evidente que no puedo explicarme este fenómeno, de acuerdo con mi experiencia en otros casos, sin hacer surgir en mi mente el mar y el continente entero que se halla entre nosotros y sin suponer los efectos y existencia continuada de las postas y barcazas según mi memoria y observación. Si consideramos estos fenómenos del portador y la carta en un cierto respecto, constituyen contradicciones con la experiencia común y pueden ser considerados como objeciones a las máximas que nos formamos con respecto a los enlaces de causas y efectos. Estoy habituado a oír un determinado sonido y ver al mismo tiempo un objeto en movimiento. No he tenido en este caso particular estas dos percepciones. Las observaciones son contradictorias, a menos que suponga que la puerta [SB 197] continúa existiendo y que fue abierta sin percibir su ruido, y este supuesto, que en un principio era totalmente arbitrario e hipotético, adquiere fuerza y evidencia por ser el único mediante el cual puedo reconciliar estas contradicciones. Difícilmente existirá un momento de mi vida en que algún caso semejante no se me presente y no tenga ocasión para suponer la existencia continua de los objetos, a fin de enlazar sus apariencias pasadas y presentes y relacionarlas entre sí del modo que he hallado por experiencia que conviene a sus naturalezas y circunstancias particulares. Aquí, pues, me veo obligado naturalmente a considerar el mundo como algo real y duradero y como algo que posee una existencia continuada, aun cuando no se halle ya presente a mi percepción.

[21] Sin embargo, aunque esta conclusión, que parte de la coherencia de las apariencias, pueda parecer que es de la misma naturaleza que nuestro razonamiento relativo a las causas y efectos, por derivarse de la costumbre y regularse por la experiencia pasada, hallaremos después de examinarlos que existe una diferencia muy grande entre ambos y que esta inferencia surge del entendimiento y del hábito de una manera indirecta y oblicua; pues se concederá fácilmente que, no estando nada más presente en todo momento a la mente que sus propias percepciones, no es sólo imposible que un hábito se adquiera de otro modo que no sea mediante la sucesión regular de estas percepciones, sino también que un hábito exceda alguna vez ese grado de regularidad. Por consiguiente, un cierto grado de regularidad en nuestras percepciones no puede ser jamás un fundamento para que infiramos un grado más grande de regularidad en algunos objetos que no son percibidos, ya que esto supone una contradicción, *a saber*: un hábito adquirido a partir de lo que no fue jamás presente a la mente. Sin embargo, es evidente que, siempre que inferimos la existencia continua de los objetos de los sentidos partiendo de la coherencia y la frecuencia de su unión, lo hacemos para conceder a los objetos una mayor regularidad que la que se observa en nuestras meras percepciones. [SB 198] Notamos una conexión entre dos géneros de objetos en su pasada manifestación a los sentidos, pero no somos capaces de observar que esta conexión es absolutamente constante, ya que puede interrumpirla el volver la cabeza o el cerrar los ojos. ¿Qué es, pues, lo que suponemos nosotros en este caso sino que estos objetos continúan manteniendo su conexión habitual, a pesar de su interrupción aparente, y que las manifestaciones irregulares van unidas por algo que nosotros no percibimos? Ahora bien, como todo razonamiento relativo a cuestiones de hecho surge tan sólo de la costumbre y la costumbre puede ser únicamente el efecto de percepciones repetidas, la extensión de la costumbre y del razonamiento más allá de las percepciones no puede ser nunca el efecto natural y directo de la repetición y conexión constantes, sino que debe surgir de la cooperación de otros principios.

He observado ya,[70] al examinar el fundamento de las matemáticas, [22] que la imaginación, cuando ha tomado una cierta dirección en el pensar, se halla propensa a continuarla aun cuando sus objetos falten, y del mismo modo que una galera puesta en movimiento por los remeros, sigue su camino sin un nuevo impulso. Expuse esto por la razón de que después de considerar varios criterios vagos de igualdad y de corregir los unos por los otros, procedemos a imaginarnos un criterio tan correcto y exacto de la relación que no se halla sometido al más mínimo error o variación. El mismo principio nos hace fácilmente aceptar la concepción de la existencia continuada de los cuerpos. Los objetos poseen una cierta coherencia incluso cuando aparecen a nuestros sentidos; pero esta coherencia es mucho más grande y más uniforme si suponemos que los objetos tienen una existencia continuada, y como la mente se halló una vez inclinada a observar una uniformidad entre los objetos, sigue este camino hasta hacer la uniformidad tan completa como sea posible. El simple supuesto de su existencia continua es suficiente para este propósito y nos da una noción de una regularidad mucho más grande en los objetos que la que poseen cuando no nos dirigimos más allá de nuestros sentidos.

Pero, sea cual sea la fuerza que podamos atribuir a este principio, [23] me temo que es demasiado débil para soportar por sí solo un edificio [SB 199] tan vasto como el de la existencia continua de los cuerpos externos y que debemos unir la *constancia* de su aparición a la *coherencia* para dar una explicación satisfactoria de esa opinión. Como la explicación de esto me llevará a una considerable serie de profundos razonamientos, creo adecuado, para evitar toda confusión, dar un pequeño bosquejo o resumen de mi sistema y después exponer todas sus partes extensamente. La inferencia que parte de la constancia de nuestras percepciones, lo mismo que la que procede de su coherencia, da lugar a la opinión sobre la existencia *continuada* de los cuerpos, que es anterior a la de su existencia *distinta* y produce ese último principio.

[24] Cuando hemos estado acostumbrados a observar una constancia en ciertas impresiones y hemos hallado que la percepción del Sol o el océano, por ejemplo, vuelve a presentarse después de una ausencia o desaparición con iguales partes y en igual orden que en su primera aparición, no somos capaces de considerar estas percepciones interrumpidas como diferentes, y realmente lo son, sino que, por el contrario, las consideramos individualmente como las mismas por razón de su semejanza. Pero como esta interrupción de su existencia es contraria a su perfecta identidad y nos hace considerar la primera impresión como desaparecida y la segunda como creada de nuevo, nos hallamos perplejos y envueltos en una especie de contradicción. Para salir de esta dificultad desfiguramos tanto como nos es posible la interrupción, o más bien la suprimimos totalmente, suponiendo que estas percepciones interrumpidas se hallan enlazadas por una existencia real que no percibimos. Este supuesto o idea de una existencia continua adquiere fuerza y vivacidad gracias al recuerdo de estas impresiones discontinuas y por la inclinación que provocan a que las supongamos las mismas; según el razonamiento precedente, la verdadera esencia de la creencia consiste en la fuerza y vivacidad de la concepción.

[25] Para justificar este sistema se requieren cuatro cosas: *Primero*: explicar [SB 200] el *principium individuationis* o principio de identidad. *Segundo*: dar una razón de por qué la semejanza de las percepciones discretas e interrumpidas nos induce a atribuirles una identidad. *Tercero*: dar una explicación de la inclinación que esta ilusión produce a unir estas apariencias discontinuas mediante una existencia continua. *Cuarto* y último: explicar la fuerza y vivacidad de concepción que surge de la inclinación dicha.

[26] *En primer lugar*, en cuanto al principio de individuación, podemos observar que la consideración de un objeto único no es suficiente para producir la idea de identidad, pues en la proposición *el objeto es idéntico a sí mismo*, si la idea expresada por la palabra *objeto* no fuera de ningún modo distinta de la expresada por *sí mismo*, realmente no querríamos decir nada, ni la proposición contendría un predicado y un sujeto, que, sin embargo, están implícitos en esta afirmación. Un objeto único proporciona la idea de unidad, pero no la de identidad.

Por otra parte, una multiplicidad de objetos jamás es capaz de sugerir [27] esta idea, por muy semejantes que puedan suponerse aquéllos. La mente asegura siempre que el uno no es el otro, y los considera como formando dos, tres o un número determinado de

objetos, cuyas existencias son enteramente distintas e independientes.

Ya que tanto el número como la unidad son incompatibles con la [28] relación de identidad, debe radicar ésta en algo que no es ni lo uno ni lo otro; pero, a decir verdad, a primera vista parece esto totalmente imposible. Entre unidad y número no puede existir término medio, lo mismo que entre existencia y no existencia. Una vez que un objeto se supone que existe, debemos suponer o que existe otro también, en cuyo caso tenemos la idea de número, o debemos suponer que no existe, en cuyo caso el primer objeto permanece como unidad.

Para evitar esta dificultad recurramos a la idea de tiempo o duración. [29] He señalado ya[71] que el tiempo, en un sentido estricto, implica la sucesión, y que cuando aplicamos su idea a un objeto inmutable lo hacemos tan sólo mediante una ficción de la imaginación por la que el objeto inmutable se supone que participa de los cambios de los objetos [SB 201] coexistentes y en particular del de nuestras percepciones. Esta ficción de la imaginación tiene lugar casi universalmente, y por medio de ella un solo objeto colocado ante nosotros y considerado durante algún tiempo sin descubrir en él interrupción o variación alguna es capaz de darnos la noción de identidad. Porque, cuando consideramos dos puntos de ese tiempo podemos situarlos en diferentes perspectivas: podemos considerarlos justo en el mismo instante, en cuyo caso nos dan la idea del número, tanto por sí mismos como por el objeto, que debe ser multiplicado para concebirlo a la vez como existente en estos dos puntos diferentes del tiempo; o, por otra parte, podemos seguir la sucesión del tiempo mediante una sucesión análoga de ideas y concebir primero un momento juntamente con el objeto entonces existente e imaginar después un cambio en el tiempo sin ninguna *variación* o *interrupción* del objeto, en cuyo caso éste nos da la idea de la unidad. Aquí, pues, existe una idea que constituye un término medio entre unidad y número, o, más propiamente hablando, es ambas cosas a la vez según la perspectiva bajo la que la tomemos, y a esta idea la llamamos idea de identidad. Ninguna propiedad del lenguaje nos permite decir que un objeto es idéntico a sí mismo a menos que queramos decir que el objeto existente en un cierto tiempo es igual al existente en otro. Por este medio hacemos una diferencia entre la idea expresada por la palabra *objeto* y la expresada por la palabra *sí mismo*, sin llegar hasta el número y al mismo tiempo sin limitarnos a la unidad absoluta y estricta.

[30] Así, el principio de individuación no es más que la *invariabilidad* y *ausencia de interrupción* de un objeto a través de una supuesta variación en el tiempo, por la que la mente puede seguirlo en los diferentes períodos de su existencia sin una interrupción de su consideración y sin verse obligado a formar la idea de multiplicidad y número.

[31] Paso ahora a explicar la segunda parte de mi sistema y a mostrar [SB 202] por qué la constancia de nuestras percepciones nos hace atribuirles una identidad numéricamente perfecta, aunque existen intervalos muy largos entre sus apariencias y no poseen más que una de las cualidades esenciales de la identidad, a saber: la *invariabilidad*. Para poder evitar toda ambigüedad y confusión en este asunto, señalaré que trato de explicar aquí las opiniones y creencias del vulgo con respecto a la existencia de los cuerpos y, por consiguiente, debo conformarme con la manera de pensar y

expresarse de aquél. Ahora bien, hemos señalado ya que, aunque los filósofos puedan distinguir entre los objetos y las percepciones de los sentidos, que suponen coexistentes y semejantes, esta distinción no es comprendida por la generalidad de los hombres que, como perciben sólo un ser, no pueden asentir a la opinión de la doble existencia y representación. Las sensaciones que percibimos por los ojos u oídos son para ellos los verdaderos objetos y no pueden concebir que esta pluma o papel que percibo inmediatamente represente a otra cosa que es diferente, aunque semejante. Por consiguiente, para acomodarme a sus nociones, supondré en un principio que hay sólo una existencia única, que llamaré indiferentemente *objeto* o *percepción*, según convenga mejor a mi propósito, entendiendo por ambas lo que entiende un hombre corriente por un sombrero, un zapato, una piedra u otra impresión que le es proporcionada por los sentidos. No dejaré de indicar cuando vuelvo a una manera más filosófica de hablar y pensar.

[32] Para entrar, pues, en la cuestión relativa a la fuente de error y engaño con respecto a la identidad, cuando la atribuimos a nuestras percepciones semejantes, a pesar de su interrupción, debemos recordar aquí lo que ya he probado y explicado.[72] Nada tiene mayor capacidad de hacer que tomemos erróneamente una idea por otra, que una relación entre ellas que las asocie en la imaginación y haga que esta facultad pase fácilmente de la una a la otra. De todas las relaciones, la de semejanza es la más eficaz en este aspecto, y esto porque no produce [SB 203] tan sólo una asociación de ideas, sino también de disposiciones, y nos hace concebir una idea por un acto u operación de la mente semejante a aquel por el que concebimos la otra. He observado que esta circunstancia es de una gran importancia y podemos establecer como una regla general que siempre que las ideas coloquen a la mente en la misma disposición o en disposiciones semejantes se hallan muy expuestas a ser confundidas. La mente pasa fácilmente de la una a la otra y no percibe el cambio sin una atención cuidadosa, de la que, hablando en general, es incapaz en absoluto.

Para aplicar esta regla general debemos examinar primeramente [33] la disposición de la mente al considerar un objeto que mantiene una identidad perfecta y después hallar algún otro objeto que se confunda con éste por producir una disposición similar. Cuando fijamos nuestro pensamiento en un objeto y suponemos que continúa siendo el mismo durante algún tiempo, es evidente que suponemos que el cambio se da tan sólo en el tiempo y no nos preocupamos de producir una nueva imagen o idea del objeto. Las facultades de la mente reposan en cierto modo y no entran en actividad más que lo que es necesario para continuar la idea que poseíamos primeramente y que subsiste sin variación o interrupción. Apenas se nota el paso de un momento a otro y no se distingue éste por una percepción o idea diferente que pueda requerir una dirección diferente de los espíritus animales para su concepción.

Ahora bien, ¿qué otros objetos, además de los idénticos, son capaces [34] de colocar a la mente en la misma disposición cuando los considera y de producir el mismo tránsito continuo de la imaginación desde una idea a otra? Esta cuestión es de la mayor importancia, pues si puedo hallar objetos tales podremos concluir con certidumbre, a

partir del principio precedente, que se confunden de un modo muy natural con los idénticos y se les toma por éstos en la mayoría de nuestros razonamientos. Sin embargo, aunque esta cuestión es muy importante, no [SB 204] es muy difícil ni dudosa, pues replico inmediatamente, que la sucesión de objetos relacionados coloca a la mente en esta posición, y esta sucesión se considera con la misma facilidad y progreso continuo de la imaginación que acompaña a la consideración del mismo objeto invariable. La verdadera naturaleza y esencia de la relación es enlazar ideas entre sí y facilitar, ante la apariencia de una, la transición a su idea correlativa. El paso entre las ideas relacionadas es, pues, tan suave y fácil que produce una alteración muy pequeña en la mente y parece la continuación de la misma acción, y como la continuación de la misma acción es un efecto de la consideración continuada de un mismo objeto, he aquí la razón de por qué atribuimos la identidad a toda sucesión de objetos relacionados. El pensamiento se desliza a través de la sucesión con igual facilidad que si considerase tan sólo un objeto, y, por consiguiente, confunde la sucesión con la identidad.

[35] Veremos más tarde varios casos de esta tendencia de la relación a hacernos atribuir la *identidad* a objetos *diferentes*; aquí debemos limitarnos al asunto presente. Hallamos por experiencia que existe una *constancia* tal en casi todas las impresiones de los sentidos, que su interrupción no produce alteración en ellas y no impide que vuelvan a presentarse como las mismas en su manifestación y situación que en su primera existencia. Contemplo el mobiliario de mi habitación, cierro los ojos y los abro después, y hallo de nuevo que las percepciones se asemejan totalmente a las que antes impresionaron mis sentidos. Esta semejanza se observa en miles de casos y enlaza naturalmente entre sí nuestras ideas de estas percepciones discontinuas con la más fuerte relación, haciendo pasar a la mente con fácil transición de las unas a las otras. Una transición o paso fácil de la imaginación a través de las ideas de estas percepciones diferentes y discontinuas es casi la misma disposición de la mente que la que poseemos cuando consideramos una percepción constante e ininterrumpida. Es, pues, muy natural para nosotros tomar la una por la otra.[73]

[36] Las personas que mantienen esta opinión relativa a la identidad [SB 206] de nuestras percepciones semejantes pertenecen en general todas a la parte del género humano que no piensa ni filosofa (esto es, todos nosotros en uno u otro momento), y, en consecuencia, aquellas que suponen que sus percepciones son sus únicos objetos y que no piensan jamás en una doble existencia interna y externa, representante y representada. La misma imagen que se halla presente a los sentidos es para nosotros el cuerpo real, y a estas imágenes discontinuas les atribuimos una identidad perfecta. Pero, como la interrupción de la apariencia parece contraria a la identidad y nos lleva de un modo natural a considerar estas percepciones semejantes como diferentes entre sí, nos hallamos aquí con problemas para reconciliar tales opiniones opuestas. El fácil paso de la imaginación a lo largo de las ideas o percepciones semejantes nos hace atribuirles una identidad perfecta. La forma discontinua de su aparición nos hace considerarlas como seres muy similares, pero sin embargo distintos que nos aparecen en ciertos intervalos. La perplejidad que surge de esta contradicción produce una inclinación a unir estas

apariencias discontinuas mediante la ficción de una existencia continua que es la *tercera* parte de la hipótesis que me propuse explicar.

Sabemos por experiencia que nada es más cierto que el sensible [37] malestar que una contradicción de sentimientos o pasiones produce, ya proceda de fuera o de dentro, ya de la oposición de objetos externos o de la lucha de principios internos. Por el contrario, todo lo que se conforma con las inclinaciones naturales y favorece externamente su satisfacción o coincide internamente con sus movimientos produce seguramente un placer perceptible. Ahora bien, al existir aquí una oposición entre la noción de identidad de percepciones semejantes y la interrupción de su apariencia, la mente debe hallarse en una situación incómoda y debe buscar alivio para esta incomodidad. Puesto que la incomodidad nace de la oposición de dos principios contrarios, debe buscar alivio sacrificando uno u otro; pero, como el paso fácil de nuestro pensamiento a lo largo de nuestras percepciones semejantes nos hace atribuirles la identidad, no podemos desechar sin repugnancia esta opinión. Debemos, pues, dirigirnos hacia el otro lado y suponer que nuestras percepciones ya no son discontinuas, sino que poseen una existencia invariable y continua y por esto son siempre las mismas. Sin embargo, las interrupciones en la apariencia de estas percepciones son tan largas y frecuentes que es imposible pasarlas por alto, y como la *apariencia* de una percepción en la mente y su *existencia* parecen a primera vista ser absolutamente lo mismo, puede dudarse de si podemos asentir a contradicción tan palpable y suponer que una percepción exista sin hallarse presente a la mente. Para aclarar este asunto y ver además cómo la interrupción en la apariencia de una percepción no implica necesariamente una interrupción en su existencia, será apropiado considerar algunos principios que tendré ocasión de explicar más extensamente en adelante.[74]

[38] Podemos comenzar observando que la dificultad en el caso presente no se refiere a una cuestión de hecho o a si la mente realiza una conclusión tal con respecto a la existencia continua de sus percepciones, sino tan sólo a la manera en que la conclusión se realiza y a los principios de que se deriva. Es cierto que casi todo el género humano, hasta los filósofos mismos, en la mayor parte de su vida, consideran las percepciones como sus únicos objetos y suponen que el verdadero ser que se halla íntimamente presente a la mente son los cuerpos reales o [SB 207] la existencia material. Es, pues, cierto que esta percepción u objeto se supone que posee una existencia continua y no interrumpida y que no es destruida por nuestra ausencia ni traída a la existencia por nuestra presencia. Cuando nos hallamos ausentes de ella decimos que existe aún, pero que no la sentimos, que no la vemos. Aquí, pues, surgen dos cuestiones. *Primera*, ¿cómo podemos satisfacernos suponiendo que una percepción está ausente de la mente sin aniquilarse? *Segunda*, ¿de qué manera concebimos que un objeto llega a presentarse a la mente sin una nueva creación de una percepción o imagen, y qué queremos decir con esta *visión*, *sensación* y *percepción*?

[39] En cuanto a la primera cuestión, podemos observar que lo que llamamos *mente* no es más que un montón o colección de diferentes percepciones, unidas entre sí por ciertas relaciones y que se suponen, aunque falsamente, dotadas de una simplicidad e

identidad perfecta. Ahora bien, como toda percepción puede distinguirse de otra y puede considerarse como existente de un modo separado, se sigue evidentemente que no hay absurdo alguno en separar una percepción particular de la mente, esto es, en romper todas sus relaciones con esa masa conectada de percepciones que constituye un ser pensante.

[40] El mismo razonamiento nos aporta una respuesta para la segunda cuestión. Si el nombre de *percepción* no hace absurda y contradictoria esta separación de la mente, el nombre de *objeto*, que se refiere a la misma cosa, no puede hacer jamás imposible su conexión. Los objetos externos son vistos y sentidos y se presentan a la mente; esto es, adquieren una relación de tal género con un montón conectado de percepciones que las influyen muy considerablemente aumentando su número por las reflexiones y pasiones presentes y abasteciendo la memoria de ideas. El mismo ser continuo y no interrumpido puede, por consiguiente, hallarse a veces presente ante la mente y a veces ausente de ella sin un cambio esencial o real en su mismo ser. Una aparición discontinua ante los sentidos no implica necesariamente una interrupción en la existencia. El supuesto de la existencia continua de [SB 208] los objetos sensibles o percepciones no implica contradicción. Podemos fácilmente disculpar nuestra inclinación hacia este supuesto. Cuando la semejanza exacta de nuestras percepciones nos hace atribuirles la identidad, eliminamos la aparente interrupción fingiendo un ser continuo que llena los intervalos y concede una identidad perfecta y total a nuestras percepciones.

Sin embargo, como aquí no sólo nos *figuramos*, sino que *creemos* en [41] esta existencia continua, el problema es: *¿De dónde surge una creencia semejante?* Y esta cuestión nos lleva al *cuarto* elemento de este sistema. Ha sido ya probado que la creencia en general no consiste más que en la vivacidad de una idea y que una idea puede adquirir esta vivacidad por su relación con alguna impresión presente. Las impresiones son naturalmente las percepciones más vivaces de la mente, y esta cualidad es parcialmente transmitida por la relación a cada idea conectada. La relación produce un paso suave de la impresión a la idea e incluso proporciona una inclinación hacia ese paso. La mente oscila tan fácilmente de una percepción a la otra, que apenas percibe el cambio y retiene en la segunda una parte considerable de la vivacidad de la primera. Se halla excitada por la impresión vivaz, y esta vivacidad pasa a la idea relacionada sin ninguna disminución grande en el tránsito, por razón de la suave transición y de la inclinación de la imaginación.

Supóngase que esta inclinación surge de algún otro principio además [42] de esta relación; es evidente que tendrá en este caso el mismo efecto y hará pasar la vivacidad de la impresión a la idea. Ahora bien, esto es exactamente lo que sucede en el presente caso. Nuestra memoria nos presenta un vasto número de ejemplos de percepciones que se asemejan totalmente entre sí y que vuelven a presentarse con diferentes distancias en el tiempo y después de interrupciones considerables. Esta semejanza nos concede una inclinación a considerar estas percepciones interrumpidas como las mismas y también una propensión a conectarlas mediante una existencia continua para justificar la identidad y evitar la contradicción a que parece llevarnos la apariencia [SB 209] discontinua de

estas percepciones. Aquí, pues, tenemos una inclinación a figurarnos la existencia continua de todos los objetos sensibles, y como esta inclinación surge de alguna impresión vivaz de la memoria, concede vivacidad a la ficción o, con otras palabras, nos hace creer en la existencia continua de los cuerpos. Si a veces atribuimos una existencia continua a los objetos que son completamente nuevos para nosotros y de cuya constancia y coherencia no tenemos experiencia alguna, es porque el modo de presentarse a nuestros sentidos se asemeja al de los objetos constantes y coherentes, y esta semejanza es una fuente de razonamiento y analogía y nos lleva a atribuir las mismas cualidades a objetos semejantes.

[43] Creo que un lector inteligente hallará menos dificultad para asentir a este sistema que para comprenderlo plena y claramente, y admitirá, después de una pequeña reflexión, que cada parte lleva consigo su propia prueba. Es de hecho evidente que, como el vulgo *supone* que las percepciones son los únicos objetos y al mismo tiempo *cree* en la existencia continua de la materia, debemos explorar el origen de la creencia sobre la base de ese supuesto. Ahora bien, a partir de ese supuesto, es una opinión falsa que nuestros objetos o percepciones sean idénticamente los mismos después de una interrupción, y, por consiguiente, la opinión de su identidad jamás puede surgir de la razón, sino que debe surgir de la imaginación. La imaginación es conducida a tal creencia en virtud de la semejanza de ciertas percepciones, ya que hallamos que tenemos una inclinación a suponer como idénticas sólo a nuestras percepciones semejantes. Esta inclinación a conceder la identidad a nuestras percepciones semejantes produce la ficción de una existencia continua, ya que esta ficción, lo mismo que la identidad, es realmente falsa, como se reconoce por los filósofos, y no tiene otro efecto más que remediar la interrupción de nuestras percepciones, que es la única circunstancia contraria a su identidad. Por último, esta inclinación produce la creencia mediante las impresiones presentes de la memoria, ya [SB 210] que sin la semejanza de las primeras sensaciones es claro que jamás tendríamos una creencia en la existencia continua de los cuerpos. Así, examinando todas estas partes, encontramos que cada una de ellas está fundamentada por la más rigurosa prueba y que todas ellas juntas forman un sistema consistente que es perfectamente convincente. Una inclinación poderosa por sí sola, sin una impresión presente, producirá a veces la creencia u opinión. ¿Cuánto más no sucederá esto cuando se halle auxiliada por esa circunstancia?

[44] Pero aunque somos conducidos de esta manera, por la inclinación natural de la imaginación, a atribuir una existencia continua a los objetos sensibles o percepciones que se asemejan entre sí en sus apariencias discontinuas, sin embargo una pequeña reflexión y un poco de filosofía bastarán para hacernos percibir lo falaz de esta opinión. He observado ya que existe una conexión íntima entre los dos principios: de una existencia *continua* y de una existencia *distinta* o *independiente*, y que tan pronto como establecemos la una, la otra se sigue como una consecuencia necesaria. La opinión de una existencia continua es la que tiene lugar primero, y sin mucho estudio o reflexión trae con ella a la otra, siempre que la mente sigue su tendencia primera y más natural. Pero, cuando comparamos experiencias y razonamos un poco sobre ellas, percibimos pronto

que la doctrina de la existencia independiente de nuestras percepciones sensibles es contraria a la experiencia más vulgar. Esto nos lleva a retroceder sobre nuestros pasos con el fin de percibir nuestro error al atribuir una existencia continua a nuestras percepciones, lo que es el origen de muchas opiniones curiosas que trataré de explicar aquí.

Será apropiado mostrar alguno de los experimentos que nos convencen [45] de que nuestras percepciones no poseen una existencia independiente. Cuando nos oprimimos un ojo con el dedo percibimos inmediatamente que todos los objetos se hacen dobles y una mitad de ellos se aparta de su posición corriente y natural; pero, como no podemos atribuir una existencia continua a estas dos percepciones y como [SB 211] ambas son de la misma naturaleza, advertimos claramente que todas nuestras percepciones son dependientes de nuestros órganos y de la disposición de nuestros nervios y espíritus animales. Esta opinión se confirma por el aparente aumento y disminución de los objetos según su distancia, por su aparente alteración de la figura, por los cambios de su color y otras cualidades debidas a nuestras enfermedades y perturbaciones y por un número infinito de otros experimentos del mismo género; de todo lo cual aprendemos que nuestras percepciones sensibles no poseen una existencia distinta e independiente.

La consecuencia natural de este razonamiento será que nuestras [46] percepciones no tienen una existencia ni continua ni independiente, y de hecho los filósofos han seguido esta opinión, ya que cambian su sistema y distinguen (como lo haremos en el futuro) entre percepciones y objetos, de los cuales las primeras son discontinuas y perecederas y diferentes en cada distinta manifestación, mientras que los últimos son continuos y poseen existencia continua e identidad. Mas, por muy filosófico que se estime este nuevo sistema, afirmo que es sólo un remedio paliativo y que contiene todas las dificultades del sistema vulgar con algunas otras que le son peculiares. No existen principios, ni del entendimiento ni de la fantasía, que nos lleven directamente a aceptar esta opinión de la doble existencia de percepciones y objetos, y no podemos llegar a ella más que a través de la hipótesis común de la identidad y continuidad de nuestras percepciones discontinuas. Si no nos hallásemos primeramente persuadidos de que nuestras percepciones son solamente nuestros objetos y continúan existiendo aun cuando no aparecen ya a nuestros sentidos, jamás seríamos conducidos a pensar que nuestras percepciones y los objetos son diferentes y que sólo nuestros objetos poseen una existencia continua. *La última hipótesis no se impone primariamente ni por la razón ni por la imaginación, sino que adquiere su influencia sobre la imaginación partiendo de la* [SB 212] *primera*. Esta proposición contiene dos partes, que trataré de probar tan clara y distintamente como un asunto tan abstruso me lo permita.

[47] En cuanto a la primera parte de la proposición *según la cual esta hipótesis filosófica no se impone primariamente ni por la razón ni por la imaginación*, pronto nos convenceremos de ello, con respecto a la *razón*, por las reflexiones que siguen. La única existencia de la que estamos ciertos es la de las percepciones, que, al ser inmediatamente presentes para nosotros por la conciencia, exigen nuestro más riguroso asentimiento y son el primer fundamento de todas nuestras conclusiones. La única

conclusión que podemos hacer partiendo de la existencia de una cosa para llegar a la de otra, es mediante la relación de causa y efecto, lo que muestra que existe una conexión entre ellas y que la existencia de la una depende de la de la otra. La idea de esta relación se deriva de la experiencia pasada, por la que hallamos que dos seres están unidos constantemente y se presentan siempre a la vez a la mente. Sin embargo, como ningún ser se halla siempre presente a la mente más que las percepciones, se sigue que podemos observar una conexión o una relación de causa y efecto entre diferentes percepciones, pero jamás podremos observarla entre las percepciones y los objetos. Es imposible, pues, que de la existencia de algunas de las cualidades de las primeras podamos realizar una conclusión referente a la existencia de los últimos o satisfacer a nuestra razón en este particular.

[48] No es menos cierto que este sistema filosófico tampoco se impone primariamente a la *imaginación* y que esta facultad jamás iría a parar a este principio por sí misma o por su tendencia original. Confieso que será algo difícil probar esto a plena satisfacción del lector, porque implica una negativa que en muchos casos no admitirá una prueba positiva. Si alguno quiere tomarse el trabajo de examinar esta cuestión y quiere inventar un sistema para explicar el origen directo en la imaginación de esta opinión, seremos capaces, mediante el examen de este sistema, de pronunciar un fallo cierto acerca del asunto presente. Demos por supuesto que nuestras percepciones son discretas y discontinuas [SB 213] y que, aunque semejantes, siguen siendo diferentes entre sí; y permitamos al que lo desee que, partiendo de este supuesto, muestre por qué la fantasía directa o inmediatamente pasa a la creencia de otra existencia semejante a estas percepciones en su naturaleza, pero, sin embargo, continua, ininterrumpida e idéntica; después de que haya hecho esto de un modo que me convenza, prometo renunciar a mi opinión presente. Mientras tanto no puedo sino concluir, dado lo abstracto y difícil de la primera proposición, que éste es un asunto impropio para ser elaborado por la fantasía. Quien quiera explicar el origen de la opinión *común* relativa a la existencia continua y distinta de los cuerpos debe examinar la mente en esta situación *común* y debe partir del supuesto de que nuestras percepciones son nuestros únicos objetos y de que continúan existiendo aun cuando no son percibidas. Aunque esta opinión sea falsa, es la más natural de todas y se impone primariamente a la fantasía.

En cuanto a la segunda parte de la proposición, *que el sistema filosófico* [49] *adquiere toda su influencia en la imaginación partiendo del vulgar*, podemos hacer observar que esto es una consecuencia natural e inevitable de la conclusión precedente de *que no se impone primariamente a la razón o la imaginación.* Porque como el sistema filosófico, según sabemos por experiencia, es sostenido por muchas mentes, y en particular por las de todos aquellos que reflexionan un poco sobre este asunto, debe derivar toda su autoridad del sistema vulgar, ya que no tiene autoridad por sí mismo. La manera en que estos dos sistemas están conectados entre sí a pesar de ser contrarios se explicará como sigue.

La imaginación sigue naturalmente esta cadena de pensamientos. [50] Nuestras percepciones son nuestros únicos objetos; las percepciones semejantes son las mismas,

aunque aparezcan discretas o discontinuas; la interrupción aparente es contraria a la identidad; la interrupción, por consiguiente, se extiende más allá de la apariencia, y la percepción u objeto real continúa existiendo aun cuando se halla ausente de nosotros; nuestras percepciones sensibles poseen, pues, una existencia [SB 214] continua e ininterrumpida. Pero, como una pequeña reflexión destruye esta conclusión según la cual nuestras percepciones poseen una existencia continua, al mostrar que tan sólo tienen una existencia dependiente, se podría esperar naturalmente que rechazásemos del todo esta opinión de que existe algo en la naturaleza análogo a una existencia continua que se conserva aun cuando no aparece a los sentidos. Sin embargo, no ocurre así. Los filósofos se hallan tan lejos de rechazar la opinión de una existencia continua por haber rechazado la independencia y continuidad de nuestras percepciones sensibles, que, aunque todas las sectas están de acuerdo en esto último, lo primero, que es en cierto modo su consecuencia necesaria, ha sido sólo propio de algunos escépticos extravagantes, que, después de todo, mantenían esta opinión tan sólo de palabra y jamás pudieron llegar a creer sinceramente en ella.

[51] Existe una gran diferencia entre las opiniones que elaboramos después de una reflexión tranquila y profunda y las que abrazamos por una especie de instinto o impulso natural en razón de su acuerdo y conformidad con la mente. Si estas opiniones llegan a ser contrarias, no es difícil prever cuál de las dos triunfará. Mientras la atención se halla concentrada sobre el asunto, el principio filosófico y estudiado prevalece; pero, en el momento en que dejamos en libertad a nuestro pensamiento, la naturaleza seguirá su camino y nos llevará a nuestra primera opinión. Es más, tiene a veces tal influencia que puede detener nuestro avance aun en medio de nuestras reflexiones más profundas y apartarnos de seguir, con todas sus consecuencias, una opinión filosófica. Así, aunque percibimos claramente la dependencia y discontinuidad de nuestras percepciones, nos detenemos antes de tiempo en nuestro camino y no rechazamos por esta razón jamás la noción de una existencia continua e independiente. Esta opinión ha arraigado tan profundamente en la imaginación, que es imposible desarraigarla, y ni una convicción metafísica poderosa de la dependencia de nuestras percepciones será suficiente para este propósito.

[52] Sin embargo, aunque nuestros principios naturales y manifiestos [SB 215] prevalezcan sobre nuestras reflexiones, producto del estudio, es cierto que debe existir alguna lucha y oposición en este caso, por lo menos en tanto que estas reflexiones conservan alguna fuerza y vivacidad. Para satisfacernos en este respecto ideamos una nueva hipótesis que parece abarcar los dos principios: el de la razón y el de la imaginación. Ésta es la hipótesis filosófica de la doble existencia de las percepciones y de los objetos, que agrada a nuestra razón, concediendo que las percepciones son discontinuas y diferentes, y al mismo tiempo es grata a la imaginación, por atribuir una existencia continua a otra cosa que llamamos *objetos*. Este sistema filosófico, pues, es la descendencia monstruosa de dos principios que son contrarios entre sí, que son admitidos por la mente a la vez y que son incapaces de destruirse mutuamente. La imaginación nos dice que nuestras percepciones semejantes tienen una existencia

continua e ininterrumpida y que no se destruyen por su ausencia. La reflexión nos dice que aun las percepciones semejantes son discontinuas en su existencia y son diferentes entre sí. La contradicción entre estas opiniones la eludimos mediante una nueva ficción que concuerda con las hipótesis de la reflexión y la fantasía, atribuyendo estas cualidades contrarias a existencias diferentes: la *interrupción* a las percepciones y la *continuidad* a los objetos. La naturaleza es obstinada y no quiere abandonar el campo aunque haya sido atacada fuertemente por la razón; al mismo tiempo, la razón ve tan claro en este punto, que no hay posibilidad de disfrazarlo para ella. No siendo capaces de reconciliar estos dos enemigos, tratamos de colocarnos en la posición más cómoda posible garantizándole sucesivamente a cada parte lo que exija y fingiendo una doble existencia en la que pueda hallar cada parte algo que posea las condiciones deseadas. Si nos hallásemos plenamente convencidos de que nuestras percepciones semejantes son continuas, idénticas e independientes, nunca habríamos llegado a la opinión de la doble existencia, ya que nos satisfaríamos con nuestro primer supuesto y no indagaríamos más allá de él. Además, [SB 216] si nos hallásemos plenamente convencidos de que nuestras percepciones son dependientes, discontinuas y diferentes, tampoco nos sentiríamos inclinados a abrazar la opinión de la doble existencia, ya que en este caso percibiríamos claramente el error de nuestro primer supuesto de una existencia continua y no tendríamos nunca por qué preocuparnos de otra cosa. Por consiguiente, esta opinión surge de la situación intermedia de la mente y de una admisión tal de estos dos principios contrarios, que nos hace buscar algún pretexto para justificar la admisión de ambos, lo que felizmente, por último, se consigue con el sistema de la doble existencia.

Otra ventaja de este sistema filosófico es su semejanza con el vulgar, [53] por medio de la cual podemos complacer a nuestra razón por un momento cuando se hace perturbadora y exigente, y sin embargo la menor negligencia o falta de atención por su parte nos puede llevar fácilmente de vuelta a las nociones vulgares o naturales. De acuerdo con ello, vemos que los filósofos no desaprovechan esta ventaja, sino que en cuanto abandonan sus gabinetes de estudio comparten con el resto de la humanidad las opiniones por ellos refutadas: que nuestras percepciones son nuestros únicos objetos y continúan siendo las mismas de forma idéntica e ininterrumpida en todas sus apariencias discontinuas.

[54] Existen otras particularidades de este sistema en que podemos observar su dependencia de la fantasía de una manera muy clara. De éstas analizaré las dos siguientes: *En primer lugar*, suponemos que los objetos externos se asemejan a las percepciones internas. Ya he mostrado que la relación de causa y efecto no puede aportarnos una conclusión exacta que partiendo de la existencia o cualidades de nuestras percepciones llegue a la existencia de objetos externos y continuos, y añadiré, además, que aun cuando pueda aportar una solución tal no tendremos jamás razón alguna para inferir que nuestros objetos se asemejan a nuestras percepciones. Esta opinión, pues, se deriva tan sólo de la cualidad de la fantasía antes explicada, a saber: *que toma todas sus ideas de algunas percepciones precedentes.* Nunca podremos concebir nada más que percepciones, y, por consiguiente, debemos hacer que todas las cosas se asemejen a

ellas.

[55] *En segundo lugar*, como suponemos que nuestros objetos en general [SB 217] se asemejan a nuestras percepciones, consideramos garantizado que cada objeto particular se asemeja a la percepción que lo causa. La relación de causa y efecto nos lleva a unir con ella la de semejanza, y como las ideas de estas existencias están ya unidas entre sí en la fantasía por la primera relación, añadimos naturalmente la última para completar la unión. Tenemos una fuerte propensión a completar toda unión agregando nuevas relaciones a aquellas que ya hemos observado antes entre las ideas, como tendremos ocasión de observar en seguida.[75]

[56] Habiendo dado así una explicación de todos los sistemas, tanto del popular como del filosófico, con respecto a las existencias externas, no puedo evitar expresar un cierto sentimiento que surge ante la revisión de estos sistemas. Comencé este asunto estableciendo como premisa que debemos tener una fe implícita en nuestros sentidos y que ésta sería la conclusión que sacaría de todo mi razonamiento. Sin embargo, para ser sincero, opino *ahora* de un modo completamente contrario y me inclino más a no conceder ninguna fe en absoluto a mis sentidos, o más bien a mi imaginación, que a concederles tal confianza implícita. No puedo concebir cómo cualidades tan triviales de la fantasía, conducidas por tales supuestos falsos, pueden llevar a un sistema sólido y racional. La coherencia y constancia de nuestras percepciones son las que producen la opinión de su existencia continua, aunque estas cualidades de las percepciones no posean ninguna conexión perceptible con una existencia tal. La constancia de nuestras percepciones tiene la influencia más considerable y, sin embargo, va acompañada de las más grandes dificultades. Es una gran ilusión suponer que nuestras percepciones semejantes son numéricamente las mismas, y esta ilusión es la que nos lleva a la opinión de que estas percepciones son continuas y existen aun cuando no se hallan presentes a los sentidos. Esto es lo que sucede en nuestro sistema popular. En cuanto al filosófico, se halla sometido a las mismas dificultades y además tiene que [SB 218] cargar con el absurdo de tener que negar y al mismo tiempo afirmar la suposición vulgar. Los filósofos niegan que nuestras percepciones semejantes sean las mismas de forma idéntica e ininterrumpida, y, sin embargo, se hallan tan inclinados a creer que lo son, que han inventado arbitrariamente un nuevo grupo de percepciones al que atribuyen estas cualidades. Digo un nuevo grupo de percepciones, porque podemos muy bien suponer en general que los objetos no son nada más, en cuanto a su naturaleza, que percepciones, pero es imposible para nosotros concebir esto de forma distinta. ¿Qué podremos, pues, esperar de esta confusión de opiniones infundadas y extraordinarias más que error y falsedad? ¿Y cómo podremos justificar para nosotros mismos cualquier creencia que hagamos descansar sobre ellas?

La duda escéptica, tanto con respecto a la razón como a los sentidos, [57] es una enfermedad que no podremos curar nunca, sino que debe volver a surgir en nosotros en cada momento, aunque podamos expulsarla y a veces parecernos que nos hallamos enteramente libres de ella. Es imposible, basándose en sistema alguno, defender el entendimiento o los sentidos, y los exponemos aún más cuando tratamos de justificarlos

de esta manera. Como la duda escéptica surge naturalmente de una reflexión profunda e intensa sobre estos asuntos, aumenta siempre cuando llevamos más lejos nuestras reflexiones, ya sea en contra o a favor de ella. Sólo la falta de cuidado y de atención puede proporcionarnos un remedio. Por esta razón confío enteramente en ellos y considero garantizado, cualquiera que sea la opinión del lector en el momento presente, que de aquí a una hora estará persuadido de que existe un mundo interno y externo; y, partiendo de este supuesto, intentaré examinar algunos sistemas generales antiguos y modernos que han sido propuestos acerca de ambos antes de proceder a una investigación más particular relativa a nuestras impresiones. Quizás en el fondo esto no sea extraño a nuestro propósito presente.

[SB 219] SECCIÓN 3. DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

[1] Varios moralistas han recomendado como un método excelente de llegar a conocer nuestros propios corazones y nuestro progreso en la virtud el recordar nuestros sueños por la mañana y examinarlos con el mismo rigor que lo haríamos con nuestras acciones más serias y deliberadas. Nuestro carácter es totalmente el mismo, dicen, y se muestra mejor cuando no tiene lugar el artificio, el miedo y las buenas formas, y los hombres no pueden ser hipócritas ni consigo mismos ni con los demás. La generosidad o bajeza de nuestro carácter, nuestra mansedumbre o crueldad, nuestro valor o cobardía, influyen en las ficciones de la imaginación y se presentan con más vivos colores. Del mismo modo, estoy convencido de que podrían hacerse numerosos descubrimientos útiles partiendo de la crítica de las ficciones de la filosofía antigua que se refieren a la *sustancia, formas sustanciales, accidentes* y *cualidades ocultas* que, aunque irracionales y caprichosas, poseen una relación muy íntima con los principios de la naturaleza humana.

[2] Los filósofos más juiciosos reconocen que nuestras ideas de los cuerpos no son más que reuniones creadas por la mente de ideas de varias cualidades distintas, de las que se componen los objetos, y que vemos que poseen una constante unión entre sí. Sin embargo, aunque estas cualidades puedan ser en sí mismas completamente diferentes, es cierto que comúnmente consideramos el compuesto que ellas forman como UNA cosa que continúa siendo la MISMA a pesar de alteraciones muy considerables. La composición reconocida es evidentemente contraria a la supuesta *simplicidad*, y la variación, a la *identidad*. Por consiguiente, podrá merecer nuestra atención el detenernos a considerar las *causas* que nos hacen caer casi universalmente en tales contradicciones evidentes y también los *medios* por los cuales tratamos de ocultarlas.

[3] Es evidente que, como las ideas de cualidades diferentes y sucesivas [SB 220] de los objetos se hallan unidas por una relación muy estrecha, la mente, al considerar la sucesión, debe ser llevada de una parte a otra por una transición fácil y no percibirá más el cambio que si considerase el mismo objeto inmutable. Esta fácil transición es el efecto o más bien la esencia de la relación, y como la imaginación toma fácilmente una idea por otra cuando su influencia sobre la mente es similar, resulta que una sucesión tal de

cualidades relacionadas se considera fácilmente como un objeto continuo existiendo sin variación. El progreso del pensamiento suave y continuo, siendo análogo en ambos casos, engaña fácilmente a la mente y nos hace atribuir una identidad a la sucesión mutable de cualidades enlazadas.

Pero, cuando cambiamos nuestro modo de considerar la sucesión [4] y, en lugar de seguirla gradualmente a través de los puntos sucesivos del tiempo, consideramos a la vez dos períodos distintos de su duración y comparamos las diferentes condiciones de las cualidades sucesivas, las variaciones, en este caso, que serían insensibles cuando surgiesen gradualmente, aparecen como importantes y parecen destruir la identidad. Por este medio surge una especie de oposición en nuestro modo de pensar que parte de los diferentes puntos de vista desde los que consideramos los objetos y que parte también de la proximidad o lejanía de los momentos del tiempo que comparamos entre sí. Cuando gradualmente seguimos un objeto en sus cambios sucesivos, el suave progreso del pensamiento nos hace atribuirle identidad en la sucesión, porque por un acto similar de la mente consideramos los objetos inmutables. Cuando comparamos su situación después de un cambio considerable, el progreso del pensamiento se interrumpe, y, en consecuencia, se nos presenta la idea de la diversidad; la imaginación, para reconciliar estas contradicciones, es capaz de figurarse algo desconocido e invisible que se supone continúa siendo lo mismo bajo todas estas variaciones, y este algo ininteligible, se llama *sustancia* o *materia original y primera.*

Tenemos una noción análoga con respecto a la *simplicidad* de la [5] sustancia, y ésta nace de causas semejantes. Supongamos un objeto [SB 221] perfectamente simple e indivisible que se nos presenta junto con otro objeto cuyas partes *coexistentes* se hallan enlazadas entre sí por una fuerte relación; es evidente que las acciones de la mente al considerar estos objetos no son muy diferentes. La imaginación concibe el objeto simple en seguida con facilidad, por un esfuerzo único del pensar, sin cambio o variación. La conexión de las partes en el objeto compuesto tiene casi el mismo efecto y une el objeto consigo mismo de tal modo que la fantasía no siente la transición al pasar de una parte a otra. Por esto el color, sabor, figura, solidez y otras cualidades combinadas en un melocotón[76] o un melón se conciben formando *una cosa*, y esto por razón de su estrecha relación, que les hace afectar al pensamiento de la misma manera que si fuese completamente simple. Pero, la mente no se detiene aquí. Siempre que considera el objeto bajo otro punto de vista halla que todas estas cualidades son diferentes, distinguibles y separables entre sí, consideración que, siendo destructora de las nociones primarias y más naturales, obliga a la imaginación a figurarse un algo desconocido, o una sustancia y materia *original*, como principio de unión o cohesión entre estas cualidades y como lo que puede conceder al objeto compuesto el derecho de llamarse una cosa a pesar de su diversidad y composición.

[6] La filosofía peripatética afirma que la materia *original* es perfectamente homogénea en todos los cuerpos, y considera el fuego, el agua, la tierra y el aire como formados de la misma sustancia, por razón de sus revoluciones y cambios graduales de unos en otros. Al mismo tiempo asigna a cada una de estas especies de objetos una

forma sustancial distinta, que supone que es la fuente de todas las diferentes cualidades que posee y un nuevo fundamento de la simplicidad e identidad de cada especie particular. Todo depende de nuestra manera de considerar [SB 222] los objetos. Cuando consideramos los cambios imperceptibles de los cuerpos suponemos que todos son de la misma sustancia o esencia. Cuando consideramos sus diferencias sensibles atribuimos a cada uno de ellos una diferencia sustancial y esencial. Y para satisfacernos en ambos modos de considerar los objetos suponemos que todos los cuerpos tienen a la vez una sustancia y una forma sustancial.

[7] La noción de *accidente* es una consecuencia inevitable de este modo de pensar con respecto a las sustancias y formas sustanciales, y no podemos sino considerar los colores, sonidos, sabores, figuras y otras propiedades de los cuerpos, existencias que no pueden subsistir separadas, y que requieren un sujeto de inhesión para sostenerlas y servirles de base. Pues, no habiendo descubierto nunca ninguna de estas cualidades sensibles, en la que, por las razones antes mencionadas, no hayamos imaginado igualmente que existe una sustancia, el mismo hábito que nos hace inferir una conexión entre causa y efecto nos hace inferir aquí una dependencia de toda cualidad respecto de una sustancia desconocida. La costumbre de imaginar una dependencia tiene el mismo efecto que tendría la costumbre de observarla. Esta ficción, sin embargo, no es más razonable que cualquiera de las precedentes. Toda cualidad, siendo una cosa distinta de otra, puede ser concebida existiendo aparte, y puede existir aparte no sólo de cualquier otra cualidad, sino también de la quimera ininteligible de una sustancia.

Pero estos filósofos llevan sus ficciones aún más lejos en sus opiniones [8] relativas a las *cualidades ocultas* y suponen a la vez una sustancia como base que no entienden y un accidente que se basa en ella, del que tienen una idea igualmente imperfecta. El sistema entero, pues, es totalmente incomprensible, y, sin embargo, se deriva de principios tan naturales como los antes explicados.

Al considerar este asunto, podemos observar una gradación de [9] tres opiniones derivadas unas de otras, a medida que las personas adquieren nuevos grados de razón y conocimiento. Estas opiniones son las del vulgo, la de la falsa filosofía y la de la filosofía verdadera; descubriremos después de un examen que la verdadera filosofía se aproxima más a la opinión del vulgo que a la de un conocimiento [SB 223] equivocado. Es natural para los hombres, en su modo corriente y descuidado de pensar, el imaginar que perciben una conexión entre objetos que han hallado constantemente unidos entre sí, y como la costumbre ha vuelto difícil separar las ideas, tienden a imaginar que una separación tal es en sí imposible y absurda. Pero, los filósofos, quienes se apartan de los efectos de la costumbre y comparan las ideas de los objetos, perciben inmediatamente la falsedad de estas opiniones vulgares y descubren que no existen conexiones conocidas entre los objetos. Todo objeto diferente aparece para ellos enteramente distinto y separado y perciben que no inferimos, partiendo de una visión de la naturaleza y de las cualidades de los objetos, un objeto de otro, sino solamente cuando en muchas circunstancias observamos que se han hallado constantemente unidos. Sin embargo, estos filósofos, en lugar de sacar una conclusión correcta de su observación y decidir que no poseemos

ninguna idea de poder o influencia separada de la mente y perteneciente a las causas, buscan frecuentemente las cualidades de que consta esta actividad y se muestran descontentos con cualquier sistema que su razón les sugiera para explicarla. Tienen el talento suficiente para liberarse del error vulgar de que existe una conexión natural y perceptible entre las diversas cualidades sensibles y acciones de la materia, pero no el suficiente para librarse de buscar esta conexión en la materia o las causas. Si hubieran dado con la conclusión exacta habrían vuelto al estado del vulgo y habrían considerado todas estas disquisiciones con indolencia e indiferencia. En el presente parecen hallarse en una situación muy lamentable, semejante a aquella que los poetas nos pintan con un pálido reflejo en sus descripciones de los castigos de *Sísifo* y *Tántalo*. ¿Pues qué puede imaginarse más atormentador que buscar con anhelo lo que se nos escapa siempre y buscarlo en un lugar donde es imposible que exista?

[10] Como la naturaleza parece haber guardado una cierta justicia y [SB 224] compensación en todo, no se ha olvidado más de los filósofos que de todo el resto de la creación, sino que les ha reservado un consuelo en medio de sus desengaños y aflicciones. Este consuelo consiste principalmente en su invención de las palabras *facultad* y *cualidad oculta*, pues siendo usual, después del empleo frecuente de términos, que realmente significan algo y son inteligibles, omitir la idea que expresamos por ellos y conservar solamente la costumbre por la que despertamos la idea cuando nos agrada, sucede, naturalmente, que después del uso frecuente de los términos que carecen totalmente de sentido y son ininteligibles, imaginamos que se hallan en el mismo plano que los precedentes y que tienen un sentido secreto que podemos descubrir por reflexión. La semejanza de su apariencia engaña a la mente como de costumbre y nos hace imaginarnos una semejanza y conformidad total. Por este medio los filósofos se colocan en una posición cómoda y llegan por último, mediante una ilusión, a la misma indiferencia que el pueblo alcanza por su estupidez y los verdaderos filósofos por su escepticismo moderado. Necesitan tan sólo decir que un fenómeno que los confunde surge de una facultad o cualidad oculta, lo que constituye el fin de toda disputa e investigación acerca del asunto.

[11] Sin embargo, entre todos los casos en que los peripatéticos han mostrado hallarse guiados por toda tendencia trivial de la imaginación, ninguno es más notable que el de sus *simpatías, antipatías* y *horror al vacío*. Existe una inclinación muy notable en la naturaleza humana a conferir a los objetos externos las mismas emociones que observa en ella misma y a descubrir en todas partes las ideas que le son más presentes. Esta inclinación, es cierto, se evita por una pequeña reflexión y tiene tan sólo lugar en los niños, los poetas y los filósofos antiguos. En los niños aparece en su deseo de pegar a las piedras con que han tropezado; en los poetas, por su facilidad para personificar todas las cosas, y en los filósofos antiguos, por estas ficciones de la simpatía y antipatía. [SB 225] Debemos perdonar a los niños por su edad; a los poetas, porque su profesión es seguir implícitamente las sugestiones de su fantasía. Pero ¿qué excusa hallaremos para justificar a nuestros filósofos de una debilidad tan grande?

Puede objetarse aquí que siendo la imaginación, según mi confesión [1] propia, el último juez de todos los sistemas de la filosofía, soy injusto censurando a los filósofos antiguos por hacer uso de esta facultad y por guiarse enteramente por ella en sus razonamientos. Para justificarme debo distinguir en la imaginación entre los principios que son permanentes, irresistibles y universales, como la transición debida a la costumbre de las causas a los efectos y de los efectos a las causas, y los principios que son mudables, débiles e irregulares, como los que acabo de poner de relieve. Los primeros son el fundamento de todos nuestros pensamientos y de todas nuestras acciones; de modo que con su supresión la naturaleza humana debe perecer inmediatamente y destruirse. Los últimos no son ni inevitables para el género humano ni necesarios o útiles para conducir la vida, sino que, por el contrario, se observa tan sólo que tienen lugar en las mentes débiles, y oponiéndose a los otros principios de la costumbre y del razonamiento pueden fácilmente ser destruidos por un debido contraste y oposición. Por esta razón los primeros son aceptados por la filosofía y los últimos, rechazados. El que concluye que algo debe de estar cerca de él cuando oye una voz articulada en la oscuridad razona de una manera exacta y natural, aunque esta conclusión no se derive más que de la costumbre, que fija y vivifica la idea de una criatura humana por razón de su conjunción habitual con la impresión presente; pero, el que se atormenta sin saber por qué con el temor de los espectros en la oscuridad, se puede [SB 226] decir quizá que razona, y que razona naturalmente también, pero, entonces, debe decirse esto en el mismo sentido en que se dice que es natural una enfermedad, por surgir de causas naturales, aunque es contraria a la salud, el más agradable y el más natural de los estados del hombre.

Las opiniones de los antiguos filósofos, sus ficciones de sustancia [2] y accidente, y sus razonamientos relativos a las formas sustanciales y a las cualidades ocultas son semejantes a los espectros de la oscuridad y se derivan de principios que, aunque comunes, no son ni universales ni inevitables en la naturaleza humana. La *filosofía moderna* pretende liberarse totalmente de este defecto y apoyarse tan sólo en los principios sólidos, permanentes y consistentes de la imaginación. En qué fundamentos se basa esta pretensión debe ser ahora el asunto de nuestra investigación.

[3] El principio fundamental de esta filosofía es la opinión relativa a los colores, sonidos, sabores, olores, calor y frío; de los que afirma que no son más que impresiones de la mente derivadas de la actuación de los objetos externos y sin semejanza alguna con las cualidades de los objetos. Después de un examen hallo que sólo una de las razones comúnmente propuestas en favor de esta opinión es satisfactoria, a saber: la que se deriva de las variaciones de estas impresiones mientras que el objeto externo, según toda apariencia, continúa el mismo. Estas variaciones dependen de diversas circunstancias. De los diferentes estados de salud: un hombre en la enfermedad nota un sabor desagradable en los manjares que antes más le agradaban. De las diferentes estructuras y constituciones del hombre: a uno le parece amargo lo que para otro es dulce. De la diferencia de la situación y posición externa: los colores reflejados por las nubes cambian

según la distancia de éstas y según el ángulo que forman con los ojos y el cuerpo luminoso. El fuego produce también la sensación de placer a una distancia y la de dolor a otra. Los ejemplos de este género son muy numerosos y frecuentes.

[4] La conclusión que se saca de ello es tan satisfactoria como sea posible [SB 227] imaginar. Es cierto que cuando diferentes impresiones del mismo sentido surgen de un objeto, cada una de estas impresiones no posee una cualidad semejante existente en el objeto, pues el mismo objeto no puede al mismo tiempo hallarse dotado de cualidades diferentes en relación con un mismo sentido, y como la misma cualidad no puede asemejarse a impresiones totalmente diferentes, se sigue evidentemente de aquí que muchas de nuestras impresiones no tienen un modelo o arquetipo externo. Ahora bien, de iguales efectos presumimos causas iguales. Hay que reconocer que muchas de las impresiones de color, sonido, etc., no son más que existencias internas y que surgen de causas que en nada se les parecen. Estas impresiones no en apariencia no se diferencian en nada de las otras impresiones de color, sonido, etc. Concluimos, pues, que todas ellas se derivan de un origen similar.

[5] Una vez admitido este principio, todas las demás doctrinas de esta filosofía parecen seguirse fácil y consecuentemente, pues al suprimir los sonidos, colores, calor, frío y demás cualidades sensibles del rango de las existencias continuas e independientes, nos vemos reducidos tan sólo a las que se llaman cualidades primarias, las únicas *reales*, de las que tenemos una noción adecuada. Estas cualidades primarias son la extensión y la solidez con sus diferentes mezclas y modificaciones: figura, movimiento, gravedad y cohesión. La generación, crecimiento, decadencia y corrupción de los animales y vegetales no es más que un cambio de figura y movimiento, lo mismo que todas las acciones de unos cuerpos sobre otros: del fuego, de la luz, del agua, del aire, de la tierra y de todos los elementos y fuerzas de la naturaleza. Una figura y movimiento produce otra figura y movimiento, y no queda en el universo material ningún otro principio ni activo ni pasivo del que podamos formarnos la más remota idea.

Creo que pueden hacerse a este sistema muchas objeciones; pero [6] por ahora me limitaré a una que es, en mi opinión, muy decisiva. Afirmo que, por medio de este supuesto, en lugar de explicar las actividades de los objetos externos, destruimos totalmente todos los [SB 228] objetos y nos reducimos a la opinión del escepticismo más extravagante con respecto de ellos. Si los colores, sonidos, sabores y olores son meramente percepciones, nada de lo que podamos concebir posee una existencia real, continua e independiente, ni aun el movimiento, extensión y solidez, que son las cualidades primarias sobre las que tanto se insiste.

Para comenzar con el examen del movimiento, es evidente que [7] éste es una cualidad totalmente inconcebible por sí sola y sin referencia a algún otro objeto. La idea de movimiento supone necesariamente la del cuerpo que se mueve. Ahora bien, ¿cuál es nuestra idea del cuerpo que se mueve, sin el que el movimiento es incomprensible? Debe reducirse a la idea de extensión o solidez y, por consiguiente, la realidad del movimiento depende de estas otras cualidades.

He probado que esta opinión, que es universalmente reconocida [8] con respecto al

movimiento, es verdadera con respecto a la extensión, y he mostrado que es imposible concebir la extensión como compuesta de partes dotadas de color y solidez. La idea de extensión es una idea compuesta, pero, como no está compuesta de un número infinito de partes o ideas inferiores, debe, por último, reducirse a partes que son totalmente simples e indivisibles. Estas partes simples e indivisibles, no siendo ideas de extensión, deben ser no-entidades, a menos que se conciban como coloreadas y sólidas. El color se excluye de una existencia real. La realidad, pues, de nuestra idea de extensión depende de la realidad de la solidez y no puede ser verdadera la primera mientras que la última es quimérica. Dirijamos, entonces, nuestra atención al examen de la idea de solidez.

La idea de solidez es la de dos objetos que siendo impelidos por [9] la mayor de las fuerzas no pueden penetrarse el uno al otro, sino que conservan aún una existencia distinta y separada. La solidez, pues, [SB 229] es totalmente incomprensible sin la concepción de cuerpos que son sólidos y mantienen esta existencia separada y distinta. Ahora bien: ¿qué idea tenemos de estos cuerpos? Las ideas de los colores, sonidos y otras cualidades secundarias son excluidas. La idea de movimiento depende de la de extensión, y la idea de la extensión, de la de solidez. Es imposible, pues, que la idea de solidez pueda depender de una de ellas, pues esto sería un círculo vicioso, hacer que una idea dependiese de otra mientras que al mismo tiempo la última dependía de la primera. Nuestra filosofía moderna, pues, no nos da una idea exacta ni satisfactoria de la solidez ni, en consecuencia, de la materia.

[10] Este argumento parecerá enteramente concluyente para todo el que lo comprenda; pero, ya que puede parecer abstruso e intrincado para la generalidad de los lectores, espero que se me disculpará si intento hacerlo más evidente por alguna variación en la expresión. Para formarnos una idea de la solidez debemos concebir dos cuerpos oprimiéndose sin penetración, y será imposible llegar a esta idea cuando nos limitamos a un objeto, y mucho más si no concebimos ninguno. Dos no-entidades no pueden excluirse de sus lugares porque no han poseído nunca lugar ni están dotadas de ninguna cualidad. Ahora bien, pregunto: ¿qué idea podemos formarnos de estos cuerpos u objetos a los cuales suponemos que pertenece la solidez? Decir que los concebimos meramente como sólidos es progresar hacia *el infinito*. Afirmar que nos los representamos como extensos, o reduce todo a una idea falsa o incurre en un círculo. La extensión debe necesariamente considerarse como coloreada, lo que es una idea falsa, o como sólida, lo que nos lleva a la primera pregunta. Podemos hacer la misma observación con respecto a la movilidad y la figura, y, en resumen, debemos concluir que después de la exclusión de colores, sonidos, calor y frío del rango de existencias externas no queda nada que pueda proporcionarnos la idea precisa y consistente de un cuerpo.

[11] Añádase a esto que, propiamente hablando, la solidez o impenetrabilidad no es más que la imposibilidad de destrucción, como ya se [SB 230] ha observado,[77] por lo que es más necesario para nosotros formarnos una idea distinta del objeto cuya destrucción suponemos imposible. La imposibilidad de ser destruido no puede existir y no puede jamás ser concebida como existente por sí misma, sino que requiere necesariamente algún objeto o existencia real a la que pueda pertenecer. Ahora bien, se

mantiene todavía la dificultad de formarnos una idea de este objeto o existencia sin recurrir a las cualidades secundarias y sensibles.

No debemos omitir en esta ocasión nuestro método acostumbrado [12] de examinar las ideas considerando las impresiones de que se derivan. Las impresiones que obtenemos por la visión y la audición, el olfato y el gusto, según afirma la filosofía moderna, no tienen semejanza alguna con los objetos, y, en consecuencia, la idea de solidez, que se supone real, no puede derivarse jamás de ninguno de estos sentidos. Queda, pues, sólo el tacto como el sentido que pueda proporcionar la impresión que sea el original de la idea de solidez, y de hecho imaginamos naturalmente que tocamos la solidez de los cuerpos y que no necesitamos más que tocar a un objeto para percibir esta cualidad. Sin embargo, este método de pensamiento es más popular que filosófico, como resultará de las siguientes reflexiones:

En primer lugar, es fácil advertir que, aunque los cuerpos son percibidos [13] mediante su solidez, sin embargo, el tacto es algo muy diferente de la solidez y ambos no tienen la menor semejanza entre ellos. Un hombre que tiene una mano paralítica posee una idea tan perfecta de la impenetrabilidad cuando observa que esta mano se halla sostenida por una mesa como cuando toca la misma mesa con la otra mano. Un objeto que oprime uno de nuestros miembros encuentra resistencia, y esta resistencia, por el movimiento que concede a los nervios y a los espíritus animales, despierta una cierta sensación en la mente; pero, no se sigue de aquí que la sensación, el movimiento y la resistencia sean de ningún modo lo mismo.

En segundo lugar, las impresiones del tacto son impresiones simples, [14] excepto cuando se las considera con relación a su extensión, lo [SB 231] que en nada importa a nuestro propósito presente, y de esta simplicidad infiero que no representan ni la solidez ni ningún objeto real. Pues supongamos dos casos, *a saber*: el de un hombre que oprime una piedra o un cuerpo sólido con su mano y el de dos piedras que se oprimen recíprocamente. Se concederá fácilmente que estos casos no son similares en ningún sentido, sino que en el primero va unido con la solidez un contacto o sensación del cual no hay ni rastro en el segundo. Para hacer, pues, a estos casos semejantes es necesario suprimir alguna parte de la impresión que se experimenta por la mano u órgano de sensación, y como esto es imposible en una impresión simple, nos vemos obligados a suprimirla toda ella, lo que prueba que esta impresión total no tiene un arquetipo o modelo en los objetos externos, a lo que podemos añadir que la solidez supone necesariamente dos cuerpos juntamente con la contigüidad y el impulso, y todo esto, tratándose de un objeto compuesto, no puede ser representado nunca por una impresión simple. No es preciso mencionar que, aunque la solidez continúa siempre invariablemente la misma, las impresiones del tacto cambian a cada momento en nosotros, lo que es una prueba clara de que las últimas no son representaciones de la primera.

[15] Así, existe una oposición directa y total entre nuestra razón y nuestros sentidos, o, hablando más propiamente, entre las conclusiones de causa a efecto y aquellas que nos persuaden de la existencia continua e independiente de los cuerpos. Cuando razonamos de causa a efecto concluimos que el color, el sonido, el sabor, el olor no

tienen una existencia continua e independiente. Cuando excluimos estas cualidades sensibles no queda en el universo nada que tenga una existencia tal.

[SB 232] SECCIÓN 5. DE LA INMATERIALIDAD DEL ALMA

[1] Habiendo hallado tales contradicciones y dificultades en todos los sistemas relativos a los objetos externos, y en la idea de materia, que nos imaginamos tan clara y determinada, debemos naturalmente esperar tropezar aún con mayores dificultades y contradicciones en todas las hipótesis referentes a nuestras percepciones internas y a la naturaleza de la mente, que tendemos a imaginarnos mucho más oscura e incierta. Sin embargo, en esto nos engañamos. El mundo intelectual, aunque envuelto en infinitas oscuridades, no se halla lleno de contradicciones como las que hemos descubierto en el mundo natural. Lo que es conocido relativo a él no admite contradicción, y lo que es desconocido debemos contentarnos con dejarlo así.

[2] Es cierto que, si prestamos fe a ciertos filósofos, éstos nos prometen disminuir nuestra ignorancia; pero me temo que sea a costa de llevarnos a contradicciones de las que el asunto por sí mismo está exento. Estos filósofos son los curiosos investigadores de las sustancias materiales o inmateriales en las que suponen que nuestras percepciones residen. Para detener las infinitas cavilaciones en ambos bandos, no veo mejor método que preguntar a estos filósofos en pocas palabras: *¿Qué sé entiende por sustancia e inhesión?* Después de que hayan respondido a esta cuestión, y sólo entonces, será razonable entrar seriamente en la controversia.

[3] Hemos visto que era imposible responder a la antedicha cuestión con respecto a la materia y los cuerpos. Pero, además de que en el caso de la mente se tropieza con las mismas dificultades, se encuentran en él algunas adicionales que son peculiares a este asunto. Como toda idea se deriva de una impresión precedente, si tuviésemos una idea de la sustancia de nuestras mentes debíamos tener también una impresión de ellas, lo que es muy difícil, si no imposible, de concebir. Pues [SB 233] ¿cómo puede una impresión representar a una sustancia más que asemejándose a ella? ¿Y cómo puede una impresión asemejarse a una sustancia, si, según esta filosofía, no es una sustancia y no tiene ninguna de las cualidades peculiares o características de una sustancia?

Dejando a un lado la cuestión de *¿qué puede o no ser?* por la de [4] *¿qué es realmente?*, ruego a los filósofos que pretenden que tenemos una idea de la sustancia de nuestras mentes que me indiquen la impresión que la produce y que me digan claramente de qué manera esta impresión actúa y de qué objeto se deriva. ¿Es una impresión de sensación o de reflexión? ¿Es agradable, dolorosa o indiferente? ¿Nos acompaña siempre o se presenta recurrentemente a intervalos? Si a intervalos, ¿cuándo se vuelve a presentar principalmente y por qué causas es producida?

Si en lugar de responder a estas cuestiones se quiere evadir la dificultad [5] diciendo que la definición de una sustancia *es algo que puede existir por sí mismo* y que esta definición debe bastarnos, señalaré que esta definición concuerda con todo lo que es

posible concebir y no servirá jamás para distinguir la sustancia del accidente o el alma de sus percepciones. Pues razono así: todo lo que se concibe claramente puede existir, y todo lo que es claramente concebido de alguna manera debe existir de la misma manera. Este principio ha sido ya reconocido. Además, todo lo que es diferente es distinguible, y todo lo que es distinguible es separable por la imaginación. Éste es otro principio. Mi conclusión de ambos es que, puesto que todas nuestras percepciones son diferentes entre sí y de todo lo restante del universo, son también distintas y separables y pueden ser consideradas como existiendo separadamente, y pueden existir separadamente y no tener necesidad de ninguna otra cosa para mantener su existencia. Son por consiguiente sustancias, en tanto en cuanto esta definición explique lo que es una sustancia.

Así, ni considerando el primer origen de las ideas ni por medio [6] de una definición, somos capaces de llegar a una noción satisfactoria de [SB 234] sustancia, lo que me parece una razón suficiente para abandonar del todo la disputa relativa a la materialidad e inmaterialidad del alma y me hace condenar absolutamente aun la cuestión misma. No tenemos una idea perfecta de nada sino de una percepción. Una sustancia es enteramente diferente de una percepción. Por consiguiente, no tenemos una idea de sustancia. La inhesión en algo se supone requerida para fundamentar la existencia de una percepción. No tenemos, pues, ninguna idea de inhesión. ¿Qué posibilidad hay, pues, de responder a la pregunta de *si las percepciones inhieren en una sustancia material o inmaterial*, cuando aún no entendemos el sentido de la pregunta?

[7] Existe un argumento empleado comúnmente en favor de la inmaterialidad del alma, que me parece destacable. Todo lo que es extenso consiste en partes, y todo lo que tiene partes es divisible, si no en realidad, al menos en la imaginación. Sin embargo, es imposible que algo divisible pueda ser *unido* a un pensamiento o percepción, que es un ser totalmente inseparable e indivisible. Pues suponiendo una conjunción tal, ¿el pensamiento indivisible existiría a la izquierda o la derecha de este cuerpo extenso y divisible? ¿Sobre la superficie o en el medio? ¿Sobre el lado superior o inferior? Si existe unido a la extensión, debe existir en alguna parte y en sus dimensiones. Si existe en sus dimensiones, debe o existir en una parte particular, y entonces esta parte particular es indivisible y la percepción se halla unida solamente con ella y no con la extensión, o, si el pensamiento existe en todas partes, debe ser también extenso, separable y divisible como el cuerpo, lo que es totalmente absurdo y contradictorio. Pues ¿se puede concebir una pasión de una yarda de longitud, un pie de anchura y una pulgada de [SB 235] profundidad? Pensamiento y extensión son, pues, cualidades totalmente incompatibles, que jamás pueden aunarse en un sujeto.

[8] Este argumento no afecta a la cuestión relativa a la *sustancia* del alma, sino solamente a la relativa a su *conjunción local* con la materia, y, por consiguiente, no será inadecuado considerar en general qué objetos son o no susceptibles de una conjunción local. Ésta es una cuestión curiosa y puede llevarnos a algunos descubrimientos de considerable importancia.

[9] La primera noción de espacio y extensión se deriva únicamente de los sentidos de la vista y del tacto, y sólo lo que es coloreado o tangible tiene partes dispuestas de una

manera tal que sugieren esta idea. Cuando disminuimos o aumentamos un sabor sucede algo distinto que cuando aumentamos o disminuimos un objeto visible, y cuando varios sonidos impresionan nuestro oído a la vez, sólo el hábito y la reflexión nos hacen formarnos una idea de los grados de distancia y contigüidad de los objetos de los cuales aquéllos provienen. Todo lo que tiene un lugar en que existe, o debe ser extenso o debe ser un punto matemático sin partes o composición. Lo que es extenso debe tener una figura particular, cuadrada, redonda, triangular; ninguna de las cuales concordará con un deseo o de hecho con una impresión o idea, exceptuadas las de aquellos dos sentidos que antes mencionamos. No será posible considerar un deseo, aunque indivisible, como un punto matemático, pues en este caso sería posible, por la adición de otros, hacer dos, tres, cuatro deseos y disponer y situar a éstos de manera que obtuviésemos una longitud, anchura y profundidad determinadas, lo que es evidentemente absurdo.

No será sorprendente, después de esto, que yo exponga una máxima [10] que es condenada por muchos metafísicos y que se estima contraria a los principios más ciertos de la razón humana. Esta máxima es *que un objeto puede existir y no hallarse en ninguna parte*; y afirmo que esto no sólo es posible, sino que la mayor parte de los seres existen y deben existir de esta manera. Un objeto puede decirse que no se halla en ninguna parte cuando sus partes no se hallan situadas las unas con [SB 236] respecto de las otras de modo que formen una figura o cantidad; o cuando tampoco lo está el todo con respecto a los otros cuerpos, de modo que responda a nuestras nociones de contigüidad o distancia. Ahora bien, es evidente que esto sucede con todas nuestras percepciones y objetos, excepto los de la vista y tacto. Una reflexión moral no puede ser colocada a la derecha o a la izquierda de una pasión, ni un olor o sonido puede tener una figura cuadrada o circular. Estos objetos o percepciones se hallan tan lejos de exigir un lugar particular, que son incompatibles con él de un modo absoluto y aun la imaginación no puede atribuírselo. En cuanto al absurdo de suponer que existen en ninguna parte, podemos considerar que si las pasiones y los sentimientos se presentasen a la percepción como teniendo un lugar particular, la idea de la extensión podría derivarse de ellos lo mismo que la vista y el tacto, lo que es contrario a lo que ya hemos establecido. Si *aparecen* como no teniendo un lugar determinado, pueden existir de esta misma manera, ya que todo lo que concebimos es posible.

No será ahora necesario probar que las percepciones que son simples [11] y no existen en ningún lugar son incapaces de ninguna conjunción de lugar con la materia, o el cuerpo, que es extensa y divisible, ya que es imposible hallar una relación sino sobre la base de una cualidad común.[78] Vale más emplear nuestro tiempo en considerar que esta cuestión de la conjunción local de los objetos no se presenta sólo en las disputas metafísicas relativas a la naturaleza del alma, sino que aun en la vida corriente tenemos ocasión de examinarla en cada momento. Así, suponiendo que vemos un higo en un extremo de la mesa y una aceituna en otro, es evidente que, al formarnos la idea de estas sustancias complejas, una de las ideas más obvias es la de sus diferentes sabores, y es evidente que incorporamos y unimos estas cualidades a otras que son coloreadas y tangibles. El sabor amargo de la una y el dulce del otro se supone que se hallan en el

cuerpo visible y que están separados entre sí por la longitud entera de la mesa. Ésta es una ilusión [SB 237] tan notable y natural que será adecuado considerar los principios de que se deriva.

[12] Aunque un objeto extenso es incapaz de unirse en un lugar con otro que existe sin lugar alguno o extensión, son ambos, sin embargo, susceptibles de muchas otras relaciones. Así, el sabor y olor de un fruto son inseparables de sus restantes cualidades de color y tangibilidad, y sea cual sea de ellos dos la causa o el efecto, es cierto que son siempre coexistentes. No son sólo coexistentes en general, sino también contemporáneos en cuanto a su aparición en la mente, y por la aplicación del cuerpo extenso a nuestros sentidos percibimos su sabor y olor particular. Las relaciones, pues, de *causalidad* y *contigüidad en el tiempo de su aparición*, entre el objeto extenso y la cualidad que existe sin un lugar determinado, deben ejercer un efecto tal sobre la mente que cuando uno de ellos aparece dirigirá inmediatamente el pensamiento a la concepción del otro. No es esto todo. No sólo dirigimos nuestros pensamientos del uno al otro por razón de su relación, sino que intentamos igualmente concederles una nueva relación, *a saber*: la de *conjunción de lugar*, que puede hacer la transición más fácil y natural. Pues existe una propiedad, que he tenido ocasión de hacer notar, en la naturaleza humana y que explicaré más plenamente en el lugar adecuado: que cuando los objetos están unidos por una relación, tendemos decididamente a añadirles alguna nueva relación para hacer la unión más completa. En nuestra disposición ordenada de los cuerpos jamás dejamos de colocar en relación de contigüidad los que son semejantes entre sí, o al menos de situarlos en puntos de vista correspondientes. ¿Por qué? Porque experimentamos una satisfacción añadiendo la relación de contigüidad a la de semejanza o la de semejanza de situación a la de las cualidades. Los efectos de esta tendencia han sido señalados ya[79] en esa semejanza que suponemos con tanta facilidad entre las impresiones particulares y sus causas externas. Sin embargo, no hallaremos un efecto más evidente de esto que [SB 238] el caso presente, en el que, partiendo de las relaciones de causalidad y contigüidad en el tiempo entre dos objetos, nos figuramos del mismo modo la de conjunción en un lugar para fortalecer la conexión.

Sin embargo, sean cuales sean las nociones confusas que podamos [13] formarnos de la unión en un lugar de un cuerpo extenso, como un higo, y su sabor particular, es cierto que, después de reflexionar acerca de ello, debemos observar en esta unión algo totalmente ininteligible y contradictorio. Pues si nos hacemos a nosotros mismos la pregunta clara de si el sabor que concebimos contenido en la circunferencia del cuerpo se halla en todo éste o sólo en una parte, nos quedaremos perplejos y veremos la imposibilidad de dar una respuesta satisfactoria. No podemos replicar que se halla sólo en una parte, pues la experiencia nos convence de que todas las partes tienen el mismo sabor. Tampoco podemos responder que existe en todas las partes, pues de ser así tendríamos que suponer que posee una figura y que es extenso, lo que es absurdo e incomprensible. Aquí, pues, nos hallamos bajo la influencia de dos principios que son directamente contrarios entre sí, a saber: la *inclinación* de nuestra fantasía, por la que somos llevados a incorporar el sabor al objeto extenso, y de nuestra *razón*, que nos

muestra la imposibilidad de tal incorporación. Hallándonos divididos entre estos dos principios opuestos, no renunciamos a ninguno de los dos, sino que envolvemos el asunto en una oscuridad tal que no percibimos ya la oposición. Suponemos que el sabor existe dentro de la circunferencia del cuerpo, pero de una manera que llena el todo sin poseer extensión y existe en cada parte sin separación. En pocas palabras, usamos en nuestro modo más familiar de pensar el principio escolástico, que parece tan sorprendente, de *totum in toto et totum in qualibet parte*, que es lo mismo que si dijésemos que una cosa se halla en determinado lugar y que sin embargo no está allí.

Todo este absurdo procede de nuestro intento de conceder un lugar [14] a lo que es totalmente incapaz de él, y este intento, a su vez, surge [SB 239] de nuestra inclinación a completar la unión que se funda sobre la causalidad y la contigüidad del tiempo, atribuyendo a los objetos una conjunción de lugar. Sin embargo, si alguna vez la razón tuviera la suficiente fuerza para vencer un prejuicio, debería triunfar en el presente caso. Pues nos queda tan sólo la elección entre el supuesto de que algunos seres existen sin lugar alguno, el de que son extensos y poseen figura, o que cuando se hallan unidos a objetos extensos el todo se halla en el todo y el todo en cada una de las partes. El absurdo de los dos últimos supuestos prueba de un modo suficiente la veracidad del primero. No puede existir aquí una cuarta opinión, pues el supuesto de su existencia, a la manera de los puntos matemáticos, hace pasar el problema al segundo punto de vista, y supone que las varias pasiones pueden colocarse en una figura circular, y que un cierto número de olores, unidos con un cierto número de sonidos, pueden constituir un cuerpo de doce pulgadas cúbicas, lo que parece ridículo apenas es mencionado.

[15] Aunque desde este punto de vista no podemos sino censurar a los materialistas que enlazan todo pensamiento con la extensión, un poco de reflexión nos concederá igual razón para criticar a sus antagonistas que enlazan todo pensamiento con una sustancia simple e indivisible. La filosofía más vulgar nos informa de que ningún cuerpo externo puede hacerse conocido a la mente de un modo inmediato y sin la interposición de una percepción o imagen. La mesa que me aparece ahora es sólo una percepción, y todas sus cualidades son cualidades de una percepción. Ahora bien, la más manifiesta de todas sus cualidades es la extensión. La percepción está formada de partes. Estas partes se hallan situadas de tal modo que nos proporcionan la noción de distancia y continuidad, de longitud, anchura y profundidad. La delimitación de estas tres dimensiones es lo que llamamos figura. La figura es movible, separada y divisible. Movilidad y separabilidad son las propiedades que distinguen a los objetos extensos. Para acabar con todas las disputas, la verdadera idea de la extensión no se halla tomada más que de una impresión y, en consecuencia, debe coincidir [SB 240] de un modo perfecto con ella. Decir que la idea de la extensión corresponde a alguna cosa es decir que ésta es extensa.

[16] Los librepensadores ahora pueden a su vez triunfar, y habiendo hallado que existen impresiones e ideas realmente extensas, pueden preguntar a sus antagonistas cómo pueden incorporar un objeto simple e indivisible a una percepción extensa. Todos los argumentos de los teólogos pueden ser dirigidos en contra suya. ¿Se halla el objeto indivisible, o la sustancia inmaterial si se quiere, a la derecha o a la izquierda de la

percepción? ¿Se halla en esta o en esta otra parte? ¿Se halla en todas partes sin ser extensa? ¿O se halla totalmente en una parte sin dejar de hallarse en el resto? Es imposible dar otra respuesta a estas cuestiones más que una que sea absurda en sí misma y que explicará la unión de nuestras percepciones indivisibles con una sustancia extensa.

Esto me proporciona la ocasión de considerar de nuevo la cuestión [17] relativa a la sustancia del alma, y aunque he rechazado este problema como totalmente ininteligible, no puedo dejar de proponer algunas reflexiones adicionales sobre ella. Afirmo que la doctrina de la inmaterialidad, simplicidad e indivisibilidad de una sustancia pensante es un verdadero ateísmo y servirá para justificar todas las opiniones por las que *Spinoza* es universalmente tan difamado. Partiendo de esta afirmación, espero al menos lograr una ventaja, que mis adversarios no tengan un pretexto para hacer odiosa la presente doctrina con sus declamaciones cuando vean que puede volverse tan fácilmente contra ellos.

El principio fundamental del ateísmo en *Spinoza* es la doctrina [18] de la simplicidad del universo y la unidad de la sustancia, en la que supone que se inhieren el pensamiento y la materia. Existe una sola sustancia en el mundo, dice, y esta sustancia es totalmente simple e indivisible y existe en todas partes sin presentarse en ningún lugar determinado. Todo lo que descubrimos por la sensación externa, todo lo que sentimos por la reflexión interna, no son más que modificaciones de este ser simple y que existe necesariamente y no poseen una [SB 241] existencia distinta y separada. Cada pasión del alma, cada configuración de la materia, aunque diferente y varia, se inhiere en la misma sustancia y mantiene en sí misma sus características de distinción sin comunicarlas al sujeto en que se inhiere. El mismo *sustrato*, si así se puede hablar, sostiene las modificaciones más diferentes sin diferencia alguna en sí mismo y las hace variar sin ninguna variación propia. Ni el tiempo, ni el lugar, ni toda la diversidad de la naturaleza son capaces de producir alguna composición o cambio en su perfecta simplicidad e identidad.

Creo que esta breve exposición de los principios de este famoso ateo [19] será suficiente para el presente propósito, y que sin entrar en estas lóbregas y oscuras regiones, seré capaz de mostrar que esta espantosa hipótesis es casi igual a la de la inmaterialidad del alma, que ha llegado a ser tan popular. Para hacer esto evidente, recordemos[80] que toda idea se deriva de una percepción precedente y que es imposible que la idea de una percepción y la de un objeto o existencia externa puedan representar algo diferente de un modo específico. Cualquier diferencia que podamos suponer entre ellas nos es incomprensible y nos hallamos obligados o a concebir un objeto externo meramente como una relación sin un correlato o hacer de él una percepción o impresión.

[20] La conclusión que puedo sacar de esto parece a primera vista un sofisma, pero apenas la examinemos descubriremos que es sólida y satisfactoria. Digo, pues, que, ya que podemos suponer, pero no concebir nunca, una diferencia específica entre un objeto y una impresión, cualquier conclusión que formulemos, relativa a la conexión o repulsión de las impresiones, no se reconocerá ciertamente aplicable a los objetos; pero, por el contrario, toda conclusión de este género que realicemos con respecto de los objetos será ciertamente aplicable a las impresiones. La razón no es difícil. Como se supone que un [SB 242] objeto es diferente de una impresión, no podemos estar seguros de que la

circunstancia sobre la que fundamentamos nuestro razonamiento sea común a ambos, suponiendo que fundamentamos nuestro razonamiento sobre la impresión. Es aun posible que el objeto pueda diferir de ella en esta particularidad. En cambio, cuando realizamos primeramente nuestro razonamiento referente al objeto, se halla libre de toda duda que el mismo razonamiento debe extenderse a la impresión, y esto porque la cualidad del objeto en que el argumento se funda debe, por lo menos, ser concebida por la mente, y no podrá ser concebida a menos que sea común a una impresión, ya que no tenemos más ideas que las que se derivan de este origen. Así, podemos establecer como una máxima cierta que no podemos jamás, mediante un principio, sino por una especie irregular de razonamiento de experiencia,[81] descubrir una conexión o repulsión entre objetos que no se extiendan a las impresiones, aunque la proposición inversa puede no ser igualmente verdadera: que todas las relaciones descubribles en las impresiones son comunes a los objetos.

[21] Para aplicar esto al caso presente hay dos sistemas diferentes de seres que se nos presentan, y yo supongo que me hallo sometido a la necesidad de asignarles alguna sustancia o fundamento de inherencia. Observo primeramente el universo de los objetos o de los cuerpos: el sol, la luna y las estrellas, la tierra, los mares, las plantas, los animales, los hombres, los barcos, las casas y otras producciones del Arte o la Naturaleza. Aquí aparece *Spinoza*, y me dice que todo esto son sólo modificaciones, y que el sujeto en que inhieren es simple, no tiene partes y es indivisible. Después de esto, considero el otro sistema de seres, *a saber*: el universo del pensamiento, o mis impresiones e ideas. En éste observo otro sol, luna y estrellas; otras tierras y mares, cubiertos y habitados por plantas y animales; ciudades, casas, montes, ríos, y en breve, todo lo que puedo descubrir o concebir en el primer sistema. Al preguntarme por todo esto, los teólogos se presentan y me dicen que también son modificaciones, y modificaciones de una sustancia simple, sin partes e indivisible. Inmediatamente me ensordece el ruido de miles de voces que tratan la primera hipótesis de odiosa y [SB 243] despreciable y consideran la segunda con aplauso y veneración. Dirijo mi atención a las hipótesis para ver cuál puede ser la razón de una parcialidad tan grande, y hallo que tienen el mismo defecto de ser ininteligibles y que, en tanto que podemos entenderlas, son tan semejantes que es imposible descubrir un absurdo en una de ellas que no sea común a las dos. No poseemos idea alguna de una cualidad de un objeto que no concuerde con una cualidad de una impresión o no la represente, y esto porque todas nuestras ideas se derivan de las impresiones. Por consiguiente, no podemos hallar jamás una discordancia entre un objeto extenso, como una modificación, y una esencia simple y sin partes, como su sustancia, a menos que la discordancia no tenga lugar igualmente entre la percepción o impresión del objeto extenso y la misma esencia sin partes. Toda idea de la cualidad de un objeto pasa a través de una impresión y, por consiguiente, toda relación *perceptible*, ya de conveniencia o de discordancia, debe ser común a la vez a los objetos y las impresiones.

Sin embargo, aunque este argumento considerado en general [22] parece evidente y libre de toda duda y contradicción, para hacerlo más claro y evidente considerémoslo en

detalle y veamos si todos los absurdos que han sido hallados en el sistema de *Spinoza* no pueden igualmente descubrirse en el de los teólogos.[82]

En primer lugar, se ha dicho contra *Spinoza*, de acuerdo más con [23] la manera de hablar escolástica que con la de pensar, que no siendo un modo una existencia distinta o separada, debe ser lo mismo que su sustancia y que, por consiguiente, la extensión del universo debe, en cierto modo, identificarse con esa esencia simple y sin partes, en la cual se supone que el universo inhiere. Pero puede señalarse que esto es totalmente imposible e inconcebible, a menos que la sustancia indivisible se extienda a sí misma de modo que corresponda con la extensión, o la extensión se contraiga a sí misma de manera que se identifique con la sustancia indivisible. Este argumento parece exacto en tanto que podemos entenderlo, y es claro que no se necesita más [SB 244] que cambiar sus términos para aplicar el mismo argumento a nuestras percepciones extensas y la esencia simple del alma; las ideas de los objetos y percepciones, al ser en todos los aspectos lo mismo, sólo que acompañadas del supuesto de una diferencia que es desconocida e incomprensible.

[24] *En segundo lugar*, se ha dicho que no poseemos ninguna idea de sustancia que no sea aplicable a la materia ni ninguna idea de una sustancia distinta que no sea aplicable a toda porción distinta de materia. La materia, pues, no es un modo, sino una sustancia, y cada parte de la materia no es un modo distinto, sino una sustancia distinta. He probado ya que no tenemos una idea perfecta de sustancia; pero, tomándola por *algo que puede existir por sí mismo*, es evidente que toda percepción es una sustancia y que toda parte distinta de una percepción es una sustancia distinta. En consecuencia, una de las hipótesis tropieza con las mismas dificultades en este aspecto que la otra.

[25] *En tercer lugar*, se ha objetado al sistema de una sustancia simple del universo, que esta sustancia, siendo el soporte o *sustrato* de toda cosa, debe en el mismo instante verse modificada en formas que son contrarias e incompatibles. Las figuras redondas y cuadradas son incompatibles en la misma sustancia y al mismo tiempo. ¿Cómo es posible que la misma sustancia pueda a la vez hallarse modificada en una mesa cuadrada y en una mesa redonda? Yo me planteo la misma pregunta con respecto a las impresiones de estas mesas y hallo que la respuesta no es más satisfactoria en un caso que en el otro.

[26] Resulta, pues, que, desde cualquier punto de vista que se considere, aparecen las mismas dificultades y que no podemos dar un paso adelante al establecer la simplicidad e inmaterialidad del alma sin preparar el camino para un ateísmo peligroso e irreparable. Sucede lo mismo si en lugar de llamar pensamiento a una *modificación* del alma le damos el nombre más antiguo, y ahora más de moda, de *acción*. Por [SB 245] acción entendemos lo mismo que lo que se llama *modo abstracto*, esto es, algo que, propiamente hablando, no es ni distinguible ni separable de una sustancia, y es sólo concebido mediante una distinción de razón o una abstracción. Sin embargo, nada se gana con este cambio del término de *modificación* por el de *acción*, ni nos libramos de una sola dificultad por este medio, como resultará de las siguientes reflexiones:

[27] *En primer lugar*, observo que la palabra *acción*, según esta explicación de ella, no puede ser aplicada correctamente a una percepción, en tanto que derivada de una

mente, de una sustancia pensante. Nuestras percepciones son realmente diferentes y separables y distinguibles entre sí, y de todo lo demás que podamos imaginarnos, y, por consiguiente, es imposible concebir cómo pueden ser la acción o modo abstracto de una sustancia. El ejemplo del movimiento, del que se hace uso comúnmente para mostrar de qué manera la percepción depende, como una acción, de su sustancia, confunde más que instruye. El movimiento, según toda apariencia, no trae consigo un cambio real o esencial en los cuerpos, sino que altera tan sólo su relación con otros objetos. Sin embargo, entre una persona paseándose por la mañana en un jardín en compañía de una persona que le resulta agradable, y una persona por la tarde encerrada en un calabozo y llena de terror y resentimiento, parece existir una diferencia radical y de un género muy diferente del que es producido en un cuerpo por el cambio de su situación. Del mismo modo que concluimos de la distinción y separabilidad de sus ideas que los objetos externos poseen una existencia separada los unos de los otros, cuando convertimos estas ideas en nuestros objetos debemos formular la misma conclusión con respecto a ellos, según el razonamiento precedente. Por lo menos debe confesarse que, no teniendo ninguna idea de la sustancia del alma, es imposible para nosotros decir cómo puede ésta admitir tales diferencias y hasta oposiciones de percepción sin ningún cambio fundamental, y, en consecuencia, no podemos decir jamás en qué sentido las percepciones son acciones de esta sustancia. El uso de la palabra *acción*, por [SB 246] consiguiente, no acompañado de ningún significado si no es del de la palabra *modificación*, no añade nada a nuestro conocimiento ni representa ventaja alguna para la doctrina de la inmaterialidad del alma.

Añado en *segundo* lugar que, si supone alguna ventaja para la causa, [28] debe suponer una ventaja igual para la causa del ateísmo. Pues ¿nuestros teólogos pretenderán monopolizar la palabra acción y hacer que los ateos no puedan poseerla igualmente y afirmar que las plantas, animales, hombres, etc., no son más que acciones de una sustancia universal simple que se desarrolla por sí misma según una absoluta necesidad? Se dirá que esto es totalmente absurdo. Yo concedo que es ininteligible; pero al mismo tiempo afirmo, según los principios antes explicados, que es imposible descubrir ningún absurdo en el supuesto de que los diversos objetos de la naturaleza son acciones de una sustancia simple que no sea aplicable al supuesto análogo relativo a las impresiones e ideas.

De estas hipótesis relativas a la *sustancia* y a la *conjunción en un* [29] *lugar* de nuestras percepciones pasamos a otra más inteligible que la primera y más importante que la última, *a saber*: la que se refiere a la *causa* de nuestras percepciones. La materia y el movimiento, se dice comúnmente en las escuelas, aunque se modifiquen, son siempre materia y movimiento y producen solamente una diferencia en la posición o situación de los objetos. Divídase un cuerpo tantas veces como se quiera: será siempre cuerpo: colóquese en una figura: nada resultará más que una figura o relación de partes. Muévase de una manera cualquiera: no se hallará mas que movimiento o cambio de relación. Es absurdo imaginar que el movimiento de un círculo, por ejemplo, no debe ser más que movimiento en un círculo, mientras que el movimiento en otra dirección, como en una elipse, debe ser una pasión o reflexión moral; que el choque de dos partículas esféricas se

convierta en una sensación de dolor y el encuentro de dos partículas triangulares proporcione placer. Ahora bien, como estos diferentes choques, variaciones y mezclas son los únicos cambios de los que la materia es [SB 247] susceptible y como éstos no nos aportan ninguna idea de pensamiento o percepción, se concluye que el pensamiento no puede ser causado nunca por la materia.

[30] Pocos pueden ser capaces de resistir la aparente evidencia de este argumento, y, sin embargo, no hay nada en el mundo más fácil de refutar que él. Necesitamos tan sólo reflexionar sobre lo que ya ha sido probado con amplitud: que jamás percibimos una conexión entre causas y efectos y que sólo por la experiencia de su conjunción constante llegamos al conocimiento de su relación. Ahora bien, como todos los objetos que no son contrarios son susceptibles de una unión constante y como los objetos reales no son contrarios, he inferido ya de estos principios[83] que, considerando el asunto a priori, cualquier cosa puede producir cualquier otra cosa, y que jamás descubriremos una razón de por qué un objeto puede o no ser causa de otro, por grande o pequeña que pueda ser la semejanza existente entre ellos. Esto destruye evidentemente el razonamiento precedente relativo a la causa del pensamiento o percepción; pues, aunque no se presenta ninguna forma de conexión entre el movimiento y el pensamiento, sucede lo mismo con todas las causas y efectos restantes. Colóquese un cuerpo del peso de una libra en un extremo de una palanca y otro del mismo peso en el otro; en este caso no se hallará más en estos cuerpos un principio de movimiento que de pensamiento o percepción. Si se pretende, pues, probar a priori que una posición tal de los cuerpos no puede jamás producir pensamiento, porque mírese como se quiera no es más que una posición de cuerpos, se debe por el mismo razonamiento concluir que no puede jamás producir movimiento, ya que no existe una conexión más aparente en este caso que en el otro. Sin embargo, como la última conclusión es contraria a la experiencia evidente y como es posible que podamos tener una experiencia análoga de las actividades de la mente y podamos percibir una conexión de pensamiento y movimiento, se razona demasiado precipitadamente cuando partiendo de una mera consideración de las ideas se concluye que es imposible que el movimiento [SB 248] jamás pueda producir pensamiento o una diferente disposición de las partes dar lugar a una diferente pasión o reflexión. Es más, no es sólo posible que podamos tener una experiencia tal, sino que es cierto que la poseemos, ya que cada uno puede percibir que las disposiciones de su cuerpo hacen cambiar sus pensamientos y sentimientos. Si se dice que esto depende de la unión del alma y el cuerpo, responderé que debemos separar la cuestión relativa a la sustancia de la mente de la concerniente a la causa de su pensamiento, y que, limitándonos a la última cuestión, hallamos, comparando sus ideas, que pensamiento y movimiento son diferentes entre sí, y por experiencia, que se hallan constantemente unidos. Y como éstas son todas las circunstancias que entran en la idea de causa y efecto cuando se aplica a las actividades de la materia, debemos concluir de un modo cierto que el movimiento es y debe ser realmente la causa del pensamiento y la percepción.

Parece que en este caso tan sólo nos queda el siguiente dilema: o [31] afirmar que nada puede ser causa de otra cosa sino cuando la mente puede percibir la conexión en su

idea de los objetos, o mantener que todos los objetos que hallamos constantemente unidos deben ser considerados por esta razón como causas y efectos. Si nos decidimos por la primera parte del dilema, las consecuencias son las que siguen:[84] *En primer lugar*, en realidad afirmamos que no existe en el universo algo semejante a un principio productivo, ni aun la Deidad misma, ya que nuestra idea del ser supremo se deriva de impresiones particulares, ninguna de las cuales tiene eficacia alguna ni parece tener *ninguna* conexión con *ninguna* otra existencia. En cuanto a que se pueda decir que la conexión de un ser infinitamente poderoso y la de un efecto que él quiere es necesaria e inevitable, respondo que no tenemos idea de un ser dotado con algún poder y mucho menos de uno dotado con un poder infinito. Pero, si se quiere cambiar las expresiones, sólo podemos definir el poder por medio de la conexión, y después, al decir [SB 249] que la idea de un ser infinitamente poderoso se halla conectada con la de todo efecto que él quiere, no hacemos más que afirmar que un ser cuya volición se halla conectada con todo efecto está conectado con todo efecto, lo que es una proposición idéntica y no nos concede un conocimiento de la naturaleza de este poder o conexión.[85] *En segundo lugar*, sin embargo, suponiendo que la Deidad fuese el principio grande y eficaz que suple la deficiencia de todas las causas, esto nos conduciría a la mayor de las impiedades y al mayor de los absurdos. Pues, por la misma razón que recurrimos a él en las actividades naturales y afirmamos que la materia no puede por sí misma comunicar el movimiento o producir pensamiento, esto es, porque no existe una conexión aparente entre estos objetos, precisamente por la misma razón, repito, debemos reconocer que la Deidad es la autora de todas nuestras voliciones y percepciones, ya que no poseen una conexión más aparente entre ellas o con la sustancia supuesta pero desconocida del alma. Esta actividad del ser supremo sabemos que ha sido afirmada por varios filósofos[86] con relación a todas las acciones de la mente, excepto la volición, o más bien una parte poco importante de la volición, aunque es fácil percibir que esta excepción es un mero pretexto para evitar las consecuencias peligrosas de esta doctrina. Si nada es activo y todo no tiene más que un poder aparente, el pensamiento no es de ningún modo más activo que la materia, y si esta inactividad debe hacernos recurrir a una Deidad, el ser supremo es la causa real de nuestras acciones, tanto de las buenas como de las malas, tanto de las viciosas como de las virtuosas.

[32] Así nos vemos necesariamente reducidos al otro término del dilema, *a saber*: que todos los objetos que se hallan constantemente unidos por esta razón han de ser considerados solamente como causas y efectos. Ahora bien, como todos los objetos que no son contrarios son susceptibles de conjunción constante y como los objetos reales no [SB 250] son contrarios, se sigue que podemos determinar por meras ideas que algo debe ser la causa de algo, lo que evidentemente concede la ventaja a los materialistas sobre sus antagonistas.

[33] Para expresar, pues, la decisión final basándonos en todo esto, diremos que la cuestión relativa a la sustancia del alma es absolutamente ininteligible; todas nuestras percepciones no son susceptibles de una unión local ya sea con lo que es extenso ya con lo inextenso, siendo las unas de un género y las otras de otro; y como la conjunción

constante de los objetos constituye la verdadera esencia de la causa y el efecto, la materia y el movimiento pueden ser considerados frecuentemente como causas del pensar en cuanto tengamos alguna noción de esta relación.

Es ciertamente algo indigno para la filosofía, cuya autoridad soberana [34] debe ser reconocida en todas partes, el obligarla en cada ocasión a hacer una apología de sus conclusiones y a justificarse ante cada arte y ciencia particular que pueda sentirse ofendida. Esto recuerda el caso de un rey que fuese procesado por alta traición contra sus súbditos. Solamente existe una ocasión en que la filosofía pensará necesario y aun honroso justificarse, y ésta se presenta cuando la religión parece hallarse ofendida en lo más mínimo, cuyos derechos le son tan queridos como los suyos propios, y realmente son los mismos. Si alguien, pues, imagina que los precedentes argumentos son de algún modo peligrosos para la religión, espero que la siguiente apología disipará sus aprensiones.

No existe ningún fundamento para una conclusión a priori, relativa [35] a las actividades o duración de un objeto del que sea posible a la mente humana formarse un concepto. Cualquier objeto puede ser imaginado como totalmente inactivo o como destruido en un momento, y es un principio evidente *que todo lo que podemos imaginar es posible*. Ahora bien, esto no es menos cierto de la materia que del espíritu, de una sustancia compuesta y extensa que de una simple e inextensa. En ambos casos los argumentos metafísicos en favor de la inmortalidad del alma no llegan a ninguna conclusión, y en ambos casos los argumentos morales y los que se derivan de la analogía de la naturaleza son igualmente fuertes y convincentes. Si mi filosofía, pues, no añade nada a los argumentos en favor de la religión, tengo [SB 251] al menos la satisfacción de pensar que nada les resta, sino que todo permanece exactamente como antes.

SECCIÓN 6. DE LA IDENTIDAD PERSONAL

Hay algunos filósofos que imaginan que somos conscientes íntimamente [1] en todo momento de lo que llamamos nuestro YO, que sentimos su existencia y su continuidad en la existencia, y están seguros, más allá de la evidencia de una demostración, de su identidad y simplicidad perfecta. La sensación más intensa, la pasión más violenta, dicen, en lugar de distraernos de esta consideración la fijan más intensamente y nos hacen apreciar su influencia sobre el *Yo* por el dolor o el placer. Intentar una prueba ulterior de ello sería debilitar su evidencia, ya que ninguna prueba puede derivarse de un hecho del cual somos tan íntimamente conscientes, y no existe nada de lo que podamos estar seguros si dudamos de esto.

[2] Desgraciadamente, todas estas afirmaciones positivas son contrarias a la experiencia que se presume en favor de ellas y no tenemos una idea del *Yo* de la manera que se ha explicado aquí. ¿Pues de qué impresión puede derivarse esta idea? Esta cuestión es imposible de responder sin una contradicción manifiesta y un absurdo manifiesto, y es, sin embargo, una cuestión que debe ser respondida si queremos tener

una idea del Yo clara e inteligible. Debe ser alguna impresión la que da lugar a cada idea real. Ahora bien, el Yo o persona no es una impresión, sino aquello a lo que suponemos que hacen referencia nuestras diversas impresiones o ideas. Si una impresión da lugar a la idea del Yo, la impresión debe continuar siendo invariablemente la misma a través de todo el curso de nuestras vidas, ya que se supone [SB 252] que existe de esa manera. Pero no existe ninguna impresión constante e invariable. El dolor y el placer, la pena y la alegría, las pasiones y sensaciones se suceden las unas a las otras y no pueden existir jamás todas a un mismo tiempo. No podemos, pues, derivar la idea del Yo de una de estas impresiones, o de cualquier otra, y, en consecuencia, no existe tal idea.

[3] Pero ¿qué sucederá con todas nuestras percepciones particulares, partiendo de esta hipótesis? Todas son diferentes, distinguibles y separables entre sí; y pueden ser consideradas separadamente, pueden existir separadamente y no necesitan de nada para fundamentar su existencia. ¿De qué manera, pues, pertenecerán al Yo y cómo se conectarán con él? Por mi parte, cuando penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo*, tropiezo siempre con alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. No puedo jamás captarme *a mí mismo* en algún momento sin percepción alguna, y jamás puedo observar más que percepciones. Cuando mis percepciones se suprimen por algún tiempo, como en el sueño profundo, no me doy cuenta *de mí mismo* y puede decirse verdaderamente que no existo. Y si mis percepciones fueran suprimidas por la muerte[87] y no pudiese ni pensar, ni sentir, ni ver, ni amar, ni odiar, después de la disolución de mi cuerpo, mi yo resultaría totalmente aniquilado, y no puedo concebir qué más se requiere para hacer de mí una perfecta nada. Si alguien, basándose en una reflexión seria y sin prejuicios, piensa que tiene una noción diferente de *sí mismo*, debo confesar que no puedo seguirle en su razonamiento. Todo lo que puedo concederle es que puede estar en lo cierto tanto como yo y que somos esencialmente diferentes en este respecto. Él puede, quizá, percibir algo simple y continuo a lo que llama *su Yo*, aunque yo estoy seguro de que no existe un principio semejante en mí.

Dejando a un lado a algunos metafísicos de esta clase, me atrevo [4] a afirmar del resto de los hombres que no son más que un haz o colección de diferentes percepciones que se suceden las unas a las otras con una rapidez inconcebible y que se hallan en un flujo y movimiento perpetuo. Nuestros ojos no pueden girar en sus órbitas sin [SB 253] variar nuestras percepciones. Nuestro pensamiento es aun más variable que nuestra vista, y todos nuestros demás sentidos y facultades contribuyen a este cambio; no existe un solo poder del alma que permanezca inalterablemente igual ni siquiera un momento. La mente es una especie de teatro donde distintas percepciones aparecen sucesivamente, pasan, vuelven a pasar, se deslizan y se mezclan en una infinita variedad de posturas y situaciones. Propiamente hablando, no existe *simplicidad* en ellas en un momento temporal, ni *identidad* en otro diferente, sea cual sea la inclinación natural que podamos tener a imaginarnos esta simplicidad e identidad. La comparación del teatro no debe confundirnos. Sólo las percepciones sucesivas constituyen la mente y no poseemos la noción más remota del lugar donde estas escenas se representan o de los materiales de

que están compuestas.

¿Qué nos produce, pues, una inclinación tan grande a atribuir una [5] identidad a estas percepciones sucesivas y a suponer que nosotros poseemos una existencia invariable e ininterrumpida a través de todo el curso de nuestras vidas? Para responder a esta cuestión debemos distinguir entre identidad personal, en cuanto se refiere a nuestro pensamiento o imaginación, y en cuanto se refiere a nuestras pasiones o al interés que tenemos por nosotros mismos. Lo primero constituye nuestro asunto presente, y para explicarlo de un modo perfecto debemos estudiar profundamente el asunto y dar razón de esa identidad que atribuimos a las plantas y animales, existiendo una gran analogía entre ella y la identidad de un yo o persona.

Tenemos una idea distinta de un objeto que permanece invariable [6] e ininterrumpido a través de las supuestas variaciones del tiempo, y a esta idea la llamamos idea de *identidad o mismidad*. Tenemos también una idea distinta de varios objetos diferentes existiendo en sucesión y enlazados entre sí por una estrecha relación, y esto para una perspectiva rigurosa proporciona una noción de *diversidad* tan perfecta como si no existiese ninguna clase de relación entre los objetos. Sin embargo, aunque estas dos ideas de identidad y de una sucesión de objetos relacionados sean en sí mismas perfectamente distintas y hasta contrarias, es cierto que en nuestra manera de pensar corriente se [SB 254] confunden generalmente entre sí. La actividad de la imaginación por la que consideramos el objeto ininterrumpido e invariable y aquella por la que reflexionamos sobre la sucesión de objetos relacionados son casi las mismas desde el punto de vista de la sensación y no se requiere mucho más esfuerzo de pensamiento en el último caso que en el primero. La relación facilita la transición de la mente de un objeto al otro y hace su paso tan suave como si contemplase un objeto continuo. Esta semejanza es la causa de la confusión y error que nos hace sustituir con la noción de identidad a la de objetos relacionados. Aunque en un instante dado podamos considerar la sucesión relacionada como variable o interrumpida, estamos seguros en el momento siguiente de atribuirle una identidad perfecta y de estimarla como invariable e ininterrumpida. Nuestra propensión hacia este error es tan grande, debido a la semejanza antes mencionada, que caemos en él antes de darnos cuenta, y aunque lo corregimos incesantemente por la reflexión y volvemos a una manera más exacta de pensar, no podemos mantener firme largo tiempo nuestra filosofía o apartar esta predisposición de la imaginación. Nuestro último recurso es ceder ante ella y afirmar atrevidamente que estos objetos diferentes y relacionados son en efecto lo mismo, aunque interrumpidos y variables. Para justificarnos de este absurdo, nos figuramos frecuentemente algún nuevo principio ininteligible que enlaza estos objetos entre sí y evita su interrupción y variación. Así, nos figuramos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos para evitar la interrupción y recurrimos a la noción de un *alma*, de un *yo* y de una *sustancia*, para encubrir la variación. Sin embargo, podemos observar aún que, cuando no hacemos surgir esta ficción, nuestra propensión a confundir la identidad con la relación es tan grande que tendemos a imaginar algo desconocido y misterioso, [SB 255] que enlaza las partes, además de la relación,[88] y creo que esto es lo que sucede con respecto a la

identidad que atribuimos a las plantas y los vegetales. Aun cuando esto no tiene lugar, sentimos aún una propensión a confundir estas ideas, a pesar de que no somos capaces de satisfacernos plenamente en este particular ni hallemos algo invariable e ininterrumpido que justifique nuestra noción de identidad.

Así, la controversia referente a la identidad no es meramente una [7] disputa verbal. Pues cuando atribuimos identidad, en un sentido impropio, a los objetos variables o discontinuos, nuestro error no se limita a la expresión, sino que va comúnmente acompañado con algo invariable e ininterrumpido o de algo misterioso e inexplicable, o al menos de una tendencia a tales ficciones. Lo que bastará para probar estas hipótesis de modo que satisfaga a todo investigador imparcial será mostrar, partiendo de la experiencia y observación diaria, que los objetos que son variables o interrumpidos, y sin embargo se suponen uno mismo continuo, son tan sólo aquellos que poseen una sucesión de partes enlazadas entre sí por semejanza, contigüidad o causalidad. Pues como una sucesión tal responde evidentemente a nuestra noción de diversidad, sólo por error podemos atribuirle una identidad, y como la relación de las partes que nos lleva a este error no es más que una propiedad que produce una asociación de ideas y una fácil transición de la imaginación de una a la otra, puede tan sólo surgir este error por la semejanza que este acto de la mente posee con aquel por el que contemplamos un objeto continuo. Nuestro objetivo principal, pues, debe ser probar que todos los objetos a los que atribuimos identidad, sin que éstos sean invariables e ininterrumpidos, son aquellos que consisten en una sucesión de objetos relacionados.

Para esto supongo una masa de materia cuyas partes son contiguas [8] y están enlazadas y que se halla situada ante nosotros; es claro que debemos atribuir a esta masa una identidad perfecta con tal de que sus partes continúen ininterrumpidas e invariablemente las mismas cualquiera que sea el movimiento o cambio de lugar que podamos observar en algunas de sus partes. Pero suponiendo que alguna parte *pequeña* o *insignificante* se añade o se resta de la masa, aunque esto [SB 256] destruye en conjunto la identidad del todo, rigurosamente hablando, rara vez pensamos de un modo tan exacto y no experimentamos escrúpulo alguno en declarar que la masa de la materia es la misma cuando descubrimos una alteración tan pequeña. El paso del pensamiento de un objeto antes del cambio al objeto después de él es tan suave y fácil que apenas percibimos la transición y nos inclinamos a imaginar que no es más que una consideración continua del mismo objeto.

[9] Existe una circunstancia muy notable que acompaña a este experimento, a saber: que aunque el cambio de una parte considerable de una masa de materia destruye la identidad del todo, sin embargo, debemos medir el tamaño de la parte no absolutamente, sino en su *proporción* con el todo. La adición o disminución de una montaña no bastará para producir una diversidad en un planeta, aunque el cambio de algunas pulgadas sea capaz de destruir la identidad de algunos cuerpos. Será imposible explicar esto a no ser reflexionando acerca de que los objetos actúan en la mente y rompen o interrumpen la continuidad de sus acciones, no según su tamaño real, sino según su relación con cada uno de los otros, y, por consiguiente, ya que esta interrupción hace que un objeto deje de

parecer el mismo, debe ser el progreso ininterrumpido del pensamiento el que constituye la identidad imperfecta.

[10] Esto puede confirmarse por otro fenómeno. Un cambio en una parte considerable de un cuerpo destruye su identidad; pero es notable que cuando el cambio se produce *gradual* e *insensiblemente* somos menos capaces de atribuirle el mismo efecto. La razón no puede ser claramente otra sino que la mente, al seguir los cambios sucesivos del cuerpo, experimenta un tránsito fácil del examen de su condición en un momento a la consideración de éste en otro y no percibe en ningún tiempo particular una interrupción en sus acciones. Partiendo de esta percepción continua atribuye una existencia continua e identidad al objeto.

[11] Cualquiera que sea la precaución de que podamos hacer uso al introducir [SB 257] los cambios gradualmente y al hacerlos proporcionados al todo, es cierto que, cuando, por último, observamos que los cambios han llegado a ser muy considerables, experimentamos escrúpulos para atribuir una identidad a tales objetos diferentes. Existe, sin embargo, otro artificio por el que podemos inducir a la imaginación a dar un paso más lejos, y es el producir una referencia de las partes entre sí y una combinación para un *fin o* propósito *común*. Un barco del que se han cambiado partes importantes por frecuentes reparaciones se considera el mismo, y la diferencia de los materiales no nos impide atribuirle una identidad. El fin común al que todas las partes sirven es el mismo en todas sus variaciones y nos proporciona una fácil transición de la imaginación desde una situación del cuerpo a otra.

Sin embargo, aún es más notable esto cuando añadimos una *simpatía* [12] de las partes por su *fin común* y suponemos que mantienen entre sí la relación recíproca de causa y efecto en todas sus acciones y operaciones. Éste es el caso de todos los animales y vegetales, en los que no sólo las diversas partes se refieren a algún propósito general, sino que dependen también mutuamente entre sí y se hallan en conexión entre ellas. El efecto de una tan fuerte relación es que, aunque cada uno debe admitir que en pocos años los vegetales y los animales han sufrido un cambio total, les atribuimos identidad, aunque su forma, tamaño y sustancia se hallan totalmente alterados. Un roble que crece desde una planta pequeña a un árbol grande es el mismo roble, aunque no existe ni una partícula de materia o ninguna figura de sus partes que sean las mismas. Un niño llega a ser un hombre y es a veces grueso y a veces delgado, sin ningún cambio en su identidad.

Podemos también considerar los dos fenómenos siguientes, que [13] son notables en su género: El *primero* es que, aunque somos capaces comúnmente de distinguir de un modo exacto entre identidad numérica e identidad específica, sin embargo, sucede a veces que las confundimos y que empleamos la una por la otra en nuestro pensamiento [SB 258] y razonamiento. Así, un hombre que oye un ruido frecuentemente interrumpido y renovado dice que es el mismo ruido, aunque es evidente que los sonidos poseen tan sólo una identidad o semejanza específica y que no existe nada numéricamente idéntico más que la causa que los produce. De igual modo puede decirse, sin forzar la propiedad del lenguaje, que una iglesia, que en un principio era de ladrillo, cayó en ruinas y que la parroquia reconstruyó la misma iglesia con piedra y según la

arquitectura moderna. Aquí ni la forma ni los materiales son los mismos, ni hay nada común entre los dos objetos más que su relación con los habitantes de la parroquia, y, sin embargo, esto sólo basta para hacer que la llamemos la *misma*. Debemos observar que en estos casos el primer objeto se halla en cierto modo aniquilado antes de que el segundo exista, por lo que jamás se presentan en un mismo momento del tiempo con la idea de diferencia y multiplicidad, y por esta razón somos menos cuidadosos llamándolos lo *mismo*.

En segundo lugar, podemos señalar que, aunque en una sucesión [14] de objetos relacionados se requiere que el cambio de las partes no sea repentino ni total para mantener la identidad, sin embargo, cuando los objetos son en su naturaleza mudables e inconstantes admitimos una transición más repentina que la que sería compatible otras veces con esta relación. Así, como la naturaleza de un río consiste en el movimiento y cambio de partes, aunque en menos de veinticuatro horas se hallan éstas alteradas, no deja por ello aquél de continuar siendo el mismo durante muchas generaciones. Lo que es natural y esencial a algo es en cierto modo esperado, y lo esperado produce menos impresión y parece de menos importancia que lo que es inaudito y extraordinario. Un cambio considerable del primer género parece realmente menor para la imaginación que una alteración insignificante del último, y como interrumpe menos la continuidad del pensar, tiene menor influencia para destruir la identidad.

[15] Pasamos ahora a explicar la naturaleza de la *identidad personal*, que [SB 259] ha llegado a ser una cuestión tan importante en filosofía, especialmente en los últimos años, en *Inglaterra*, en donde todas las ciencias más abstrusas son estudiadas con un ardor y aplicación peculiares. Es evidente que aquí puede seguirse empleando el mismo método de razonamiento que ha tenido tan buenos resultados para explicar la identidad de las plantas, animales, barcos, casas y todos los productos compuestos y mudables de la naturaleza o el arte. La identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan sólo ficticia y del mismo género que la que adscribimos a los cuerpos vegetales o animales. No puede, pues, tener un origen diferente, sino que debe proceder de una actividad análoga de la imaginación dirigida a objetos análogos.

[16] Como temo que este argumento no convenza al lector, aunque a mi modo de ver es totalmente concluyente, debe tener en cuenta el razonamiento que seguirá, que es aún más cercano y más inmediato. Es evidente que la identidad que atribuimos a la mente humana, por muy perfecta que la imaginemos, no es capaz de convertir en una las múltiples percepciones y hacerles perder sus características de distinción y diferencia, que les son esenciales. Es cierto aún que cada percepción que entra en la composición de la mente es una existencia distinta y diferente, distinguible y separable, de cada una de las otras percepciones, ya sean simultáneas, ya sucesivas. Pero como, a pesar de esta distinción y separabilidad, suponemos que la serie total de las percepciones se halla unida por la identidad, surge la cuestión de si esta relación de identidad es algo que realmente une entre sí nuestras diversas percepciones o algo que solamente asocia sus ideas en la imaginación, esto es, con otras palabras, si al referirnos a la identidad de una persona observamos algún lazo entre sus percepciones o sólo experimentamos una conexión entre

las ideas que nos formamos de ellas. Podemos decidir fácilmente esta cuestión si recordamos lo que ha sido probado extensamente, a saber: que el entendimiento jamás aprecia una conexión real [SB 260] entre los objetos, y que aun el enlace de causa y efecto, si se examina con rigor, se resuelve en una asociación de ideas debida a la costumbre. De aquí se sigue evidentemente que la identidad no es nada que realmente pertenezca a estas percepciones diferentes y las una entre sí, sino tan sólo meramente una cualidad que les atribuimos a causa de la unión de sus ideas en la imaginación cuando reflexionamos sobre ellas. Ahora bien, las únicas cualidades que pueden dar a las ideas una unión en la imaginación son las tres relaciones antes mencionadas. Éstas son los principios unificadores del mundo ideal, y sin ellas cada objeto distinto es separable por la mente y puede considerarse separadamente, y no parece tener más relación con otro objeto que si se hallase separado de él por la mayor diferencia y lejanía. Por consiguiente, de alguna de estas tres relaciones, de semejanza, contigüidad y causalidad, depende la identidad, y como la verdadera esencia de estas relaciones consiste en producir una fácil transición de ideas, se sigue que nuestra noción de la identidad personal procede totalmente del progreso suave e ininterrumpido del pensamiento a lo largo de una serie de ideas conectadas, según los principios antes expuestos.

La única cuestión, pues, que nos queda es por medio de qué relaciones [17] se produce el progreso continuo de nuestro pensamiento cuando consideramos la existencia sucesiva de una mente o persona pensante. Es evidente que aquí debemos limitarnos a la semejanza y causalidad y debemos dejar a un lado la contigüidad, que sólo tiene una influencia pequeña o no tiene ninguna en el caso presente.

Comenzando con la *semejanza*, supongamos que podemos ver tan [18] claramente el interior de otro y observar la sucesión de percepciones que constituye su mente o principio pensante, y supongamos que esta otra persona conserva siempre la memoria de una parte considerable de sus percepciones pasadas; es evidente que nada puede contribuir más a conceder una relación a esta sucesión a pesar de todas sus variaciones. Pues ¿qué es la memoria sino la facultad por la cual hacemos surgir las imágenes de las percepciones pasadas? Y como una imagen [SB 261] necesariamente se asemeja a su objeto, ¿no debe la colocación frecuente de estas percepciones semejantes en la serie del pensar hacer pasar la imaginación más fácilmente de un término a otro y hacer que el todo parezca la continuidad de un mismo objeto? En este punto, pues, la memoria no sólo descubre la identidad, sino que contribuye a su producción, creando la relación de semejanza entre las percepciones. El caso es idéntico cuando nos consideramos a nosotros mismos que cuando lo hacemos con los otros.

[19] En cuanto a la *causalidad*, podemos observar que la verdadera idea de la mente humana es considerarla como un sistema de diferentes percepciones o diferentes existencias que se hallan enlazadas entre sí por la relación de causa y efecto y se producen, destruyen, influyen y modifican mutuamente. Nuestras impresiones dan lugar a las ideas correspondientes, y estas ideas, a su vez, producen otras impresiones. Un pensamiento persigue a otro y trae tras de sí un tercero, por el cual es expulsado a su vez. A este respecto, a nada puedo comparar el alma mejor que a una república o Estado

en que los diferentes miembros se hallen unidos por los lazos recíprocos del Gobierno y la subordinación y den la vida a otras personas que propagan la misma república, a pesar de los cambios incesantes de sus partes. Y como la misma república no sólo puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, la misma persona puede del mismo modo variar su carácter y disposición, lo mismo que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad. Sean cuales sean los cambios que sufre, sus partes diversas siguen enlazadas aún por la relación de causalidad. Desde este punto de vista, nuestra identidad con respecto a las pasiones viene a corroborar la identidad con respecto a la imaginación, haciendo que nuestras percepciones distantes se influyan entre sí y dándonos un interés actual por nuestros dolores y placeres pasados o futuros.

[20] Como la memoria por sí sola nos hace conocer la continuidad y extensión de esta sucesión de percepciones, debe ser considerada, principalmente por esta razón, como la fuente de la identidad personal. Si no tuviésemos memoria, nunca podríamos tener una noción de la [SB 262] causalidad, ni, en consecuencia, de la cadena de causas y efectos que constituyen nuestro yo o persona. Sin embargo, habiendo adquirido esta noción de causalidad por la memoria, podemos extender la misma cadena de causas y, por consiguiente, la identidad de nuestras personas más allá de nuestra memoria, y podemos comprender tiempos, circunstancias y acciones que hemos olvidado enteramente, pero que suponemos en general que han existido. Pues ¡de qué pocas de nuestras acciones tenemos memoria! ¿Quién puede decirme, por ejemplo, cuáles fueron sus pensamientos y acciones el primero de enero de 1715, el 11 de marzo de 1719 y el 13 de agosto de 1733? ¿O se afirmará que, porque se han olvidado totalmente los incidentes de estos días, el yo actual no es la misma persona que el yo de aquel tiempo, y por medio de esto se echarán abajo las nociones más firmes de la identidad personal? Desde este punto de vista, pues, la memoria no *produce* propiamente sino que *descubre* la identidad personal, mostrándonos la relación de causas y efectos entre nuestras diferentes percepciones. Incumbirá a los que afirman que la memoria produce enteramente nuestra identidad personal dar una razón de por qué nuestra identidad personal se extiende más allá de nuestra memoria.

Esta doctrina, en su conjunto, nos lleva a una conclusión que es de [21] gran importancia en el asunto presente, *a saber*: que no es posible que todas las preguntas refinadas y sutiles relativas a la identidad personal sean jamás contestadas y deben considerarse más como dificultades gramaticales que como dificultades filosóficas. La identidad depende de las relaciones de las ideas, y estas relaciones producen la identidad por medio de esa fácil transición que ocasionan. Sin embargo, como las relaciones y la facilidad de la transición pueden disminuir en grados imperceptibles, no tenemos un criterio exacto que nos sirva para decidir cualquier discusión referente al momento en que se adquiere o pierde el derecho al nombre de identidad. Todas las discusiones referentes a la identidad de objetos relacionados son meramente verbales, excepto en tanto que las relaciones de las partes dan lugar a alguna ficción o principio de unión imaginario, como ya hemos observado.

Lo que he dicho con respecto al origen primario e incertidumbre [22] de nuestra

noción de identidad, en tanto que se aplica a la mente humana, [SB 263] puede extenderse con una pequeña variación, o con ninguna, a la *simplicidad*. Un objeto cuyas diferentes partes coexistentes se hallan enlazadas entre sí por una estrecha relación actúa sobre la imaginación del mismo modo que un objeto totalmente simple e indivisible y no requiere un esfuerzo mayor de pensamiento para su concepción. A partir de esta semejanza en la actividad le atribuimos simplicidad y nos imaginamos un principio de unión como sostén de esta simplicidad y centro de todas las diferentes partes y cualidades del objeto.

De este modo, hemos terminado nuestro examen de los diferentes [23] sistemas de la filosofía, tanto respecto del mundo intelectual como del moral; en nuestro método misceláneo de razonamiento hemos sido conducidos a varios puntos que ilustrarán y confirmarán algunas partes precedentes de este discurso o prepararán el camino para nuestras opiniones posteriores. Es ahora el momento de volver a examinar más estrictamente nuestro asunto y a proceder a una anatomía exacta de la naturaleza humana, habiendo explicado la naturaleza de nuestro juicio y entendimiento.

SECCIÓN 7. CONCLUSIÓN DE ESTE LIBRO

[1] Antes de que penetre en las inmensas profundidades de la filosofía que se hallan ante mí, me encuentro inclinado a detenerme un momento en mi situación presente y a sopesar el viaje que he emprendido, y que indudablemente requiere el máximo de arte e industria para ser llevado a un feliz término. Me parece asemejarme a un hombre que, habiendo embarrancado en muchos bajos y escapado difícilmente a un naufragio al pasar por un pequeño estrecho, tiene ahora la temeridad de volverse a embarcar en el mismo navío resquebrajado y [SB 264] golpeado por las olas y lleva su ambición tan lejos que piensa recorrer el Globo bajo estas circunstancias desventajosas. Mi memoria de los errores y perplejidades pasadas me hace desconfiado ante el futuro. La desventurada condición, debilidad y desorden de mis facultades, que debo emplear en mis investigaciones, aumenta mis dudas, y la imposibilidad de enmendar o corregir estas facultades me hace casi desesperar y resolverme a perecer en la infecunda roca sobre la que me hallo en el presente, mejor que aventurarme en un océano sin límites que se pierde en la inmensidad. Esta repentina visión del peligro me llena de melancolía, y como es usual a esta pasión, por encima de todas gozarse en su propia desgracia, no puedo sino alimentar mi desesperación con todas las desesperadas reflexiones que el asunto presente me ofrece con tal abundancia.

[2] Me hallo asustado y confundido por la desamparada situación en que me encuentro con mi filosofía, y me imagino a mí mismo como un monstruo extraño y grosero, que, no siendo capaz de mezclarse y unirse en sociedad, ha sido expulsado del comercio humano, y dejado totalmente abandonado y desconsolado. De buena gana me mezclaría con la muchedumbre en busca de protección y cordialidad, pero no puedo osar mezclarme con una deformidad tal. Llamo a los otros para que se unan a mí con el fin de

hacer una sociedad aparte, pero ninguno me atiende. Todos se mantienen a distancia y temen la tormenta que me golpea por todas partes. Me he expuesto a la enemistad de todos los metafísicos, lógicos, matemáticos y aun teólogos; ¿puedo sorprenderme de los insultos que debo sufrir? He declarado mi desaprobación de sus sistemas: ¿puedo sorprenderme de que expresen ellos su odio por el mío y por mi persona? Cuando miro en torno mío preveo por todas partes disputas, contradicciones, ira, calumnia y difamación. Cuando dirijo la atención a mi interior no hallo más que duda e ignorancia. Todo el mundo conspira para oponerse a mí y contradecirme, aunque es tal la debilidad que experimento, que todas mis opiniones se deshacen y caen por sí mismas cuando no se hallan sostenidas por la aprobación de los otros. Cada paso que doy lo hago [SB 265] con vacilación, y cada nueva reflexión me hace temer un error o un absurdo en mi razonamiento.

Pues, ¿con qué confianza puedo aventurarme a una empresa tan [3] audaz cuando, además de las infinitas debilidades que me son peculiares, hallo tantas que son comunes a la naturaleza humana? ¿Puedo estar seguro de que al abandonar todas las opiniones establecidas voy en pos de la verdad? ¿Y con qué criterio debo distinguirla si la fortuna guía por fin mis pasos? Después del más preciso y exacto de mis razonamientos no puedo dar una razón de por qué deba asentir a él y no experimento más que una *fuerte* inclinación a considerar los objetos *fuertemente* desde este punto de vista desde el cual se me presentan. La experiencia es un principio que me instruye en las diversas conjunciones de objetos del pasado. El hábito es otro principio que me determina a esperar lo mismo en el futuro, y ambos, uniéndose para actuar sobre la imaginación, me hacen formarme ciertas ideas de una manera más intensa y vivaz que otras que no van acompañadas de las mismas ventajas. Sin esta propiedad por la que la mente vivifica algunas ideas más que otras (y que aparentemente es tan insignificante y se funda tan poco en la razón), no podríamos jamás asentir a ningún argumento ni investigar más allá de los pocos objetos que se hallan presentes a nuestros sentidos. Es más, no podríamos atribuir a estos objetos ninguna existencia más que la que dependiese de los sentidos, y deberíamos incluirlos totalmente en la sucesión de percepciones que constituye nuestro yo o persona. Es más aún, hasta con respecto a esta sucesión podríamos admitir tan sólo las percepciones que nos están inmediatamente presentes en la conciencia, y las imágenes vivaces que la memoria nos presenta no podrían ser admitidas como fieles reproducciones de nuestras percepciones pasadas. La memoria, los sentidos y el entendimiento se hallan, pues, fundados en la imaginación, o en la vivacidad de nuestras ideas.

No es de extrañar que un principio tan inconstante y engañoso nos [4] lleve a errores cuando es seguido implícitamente (como debe serlo) en todas sus variaciones. Este principio es el que nos hace razonar [SB 266] de causa a efecto, y es el mismo principio el que nos convence de la existencia continua de los objetos externos cuando se hallan ausentes de nuestros sentidos. Sin embargo, aunque estas dos actividades son igualmente naturales y necesarias para la mente humana, en algunas circunstancias son totalmente contrarias,[89] y no es posible para nosotros razonar de un modo exacto y preciso acerca

de causas y efectos y al mismo tiempo creer en la existencia continua de la materia. ¿Cómo debemos armonizar estos principios entre sí? ¿Cuál de los dos debemos preferir? O en el caso de no preferir ninguno de ellos y de asentir sucesivamente a los dos, como es común entre los filósofos, ¿con qué confianza podremos usurpar después ese glorioso título cuando admitimos a sabiendas una contradicción manifiesta?

[5] Esta contradicción sería más excusable si se hallase compensada por algún grado de solidez y satisfacción en las restantes partes del razonamiento.[90] Sin embargo, sucede todo lo contrario. Cuando seguimos al entendimiento humano hasta sus primeros principios, nos hallamos llevados a tales opiniones que parecen poner en ridículo nuestros trabajos e industria y desanimarnos para las investigaciones futuras. Nada es investigado más curiosamente por la mente del hombre que las causas de los fenómenos, y no nos contentamos con conocer las causas inmediatas, sino que no cejamos en nuestra investigación hasta que llegamos al principio último y original. No nos detenemos voluntariamente antes de haber conocido la energía en la causa por la que actúa sobre su efecto, el lazo que los conecta entre sí y la cualidad eficiente de que depende dicho vínculo. Esto es nuestro objetivo en todos nuestros estudios y reflexiones. ¡Cómo debemos sentirnos desengañados cuando veamos que esta conexión, lazo o energía, reside tan sólo en nosotros, y que no es más que esa determinación de la mente que se adquiere por la costumbre y nos hace realizar una transición de un objeto a su acompañante habitual y de la impresión del uno a [SB 267] la idea vivaz del otro! Un descubrimiento tal no sólo desvanece toda esperanza de lograr satisfacernos, sino que hasta nos impide aspirar a ello, ya que resulta que cuando deseamos conocer el principio último y activo de algo que reside en el objeto externo o nos contradecimos o hablamos sin dar un sentido a nuestras palabras.

[6] Esta deficiencia de nuestras ideas no se percibe de hecho en la vida corriente ni nos damos cuenta de que en las relaciones más comunes de causa y efecto ignoramos tanto el principio último de enlace como en las menos usuales y extraordinarias. Esto procede meramente de una ilusión de la imaginación, y la cuestión es hasta qué punto podemos ceder a estas ilusiones. Esta cuestión es muy difícil y nos pone ante un peligroso dilema de cualquier modo que la resolvamos. Pues si asentimos a toda sugestión insignificante de la fantasía, además de que estas sugestiones son frecuentemente contrarias entre sí, nos llevan a tales errores, absurdos y oscuridades, que al final debemos sentirnos avergonzados de nuestra credulidad. Nada es más peligroso para la razón que los altos vuelos de la imaginación y nada ha sido más veces motivo de errores entre los filósofos. Los hombres de una fantasía poderosa son comparables en este respecto a los ángeles que nos presenta la Escritura cubriéndose sus ojos con sus alas. Esto ha aparecido ya en tantos casos que podemos ahorrarnos la molestia de extendernos sobre ello.

Por otra parte, si la consideración de estos casos nos hace tomar [7] la resolución de rechazar todas las sugestiones insignificantes de la fantasía y de atenernos al entendimiento, esto es, a las propiedades generales y más establecidas de la imaginación, esta resolución misma, si se lleva a cabo con firmeza, será peligrosa o irá acompañada de

las consecuencias más fatales. Pues he mostrado ya[91] que el entendimiento, cuando actúa por sí solo y según sus principios más generales, se destruye a sí mismo y no deja ni el más leve grado de evidencia en una proposición, ya sea en la filosofía o en la vida común. Nos salvamos [SB 268] de este escepticismo total tan sólo por medio de la propiedad singular y en apariencia trivial de la fantasía por la cual penetramos con dificultad en las consideraciones remotas de las cosas y no somos capaces de acompañarlas de una impresión tan sensible como lo hacemos con aquellas que son más fáciles y naturales. ¿Estableceremos, pues, como una máxima general que no se admitan los razonamientos refinados o elaborados? Consideremos las consecuencias de un principio tal. Por este medio podemos acabar totalmente con toda ciencia y filosofía; se procede partiendo de una cualidad singular de la imaginación, y por una razón semejante deben aceptarse todas ellas, contradiciéndonos así con nosotros mismos, ya que esta máxima se construiría sobre el razonamiento precedente, que se había aceptado que era bastante refinado y metafísico. ¿Qué partido debemos tomar, pues, en estas dificultades? Si aceptamos este principio y condenamos todo razonamiento refinado, vamos a dar a los absurdos más manifiestos. Si lo rechazamos en favor de estos razonamientos, destruimos totalmente el entendimiento humano. Por consiguiente, no podemos hacer más que elegir entre una razón falsa y la ausencia de razón. Por mi parte, no sé lo que debe hacerse en el caso presente. Solamente hago observar lo que se hace en general, a saber: que no se piensa o se piensa rara vez en esta dificultad, y aun cuando se haya presentado a la mente, se la olvida pronto, dejando tan sólo una leve impresión detrás de ella. Las reflexiones muy refinadas no tienen o tienen muy poca influencia sobre nosotros, y, sin embargo, no podemos establecer como una regla que no deben tener ninguna influencia, lo que implicaría una contradicción manifiesta.

[8] Sin embargo, ¿qué he dicho aquí, que las reflexiones muy refinadas y metafísicas tienen muy poca o ninguna influencia sobre nosotros? Apenas puedo resistirme a retractarme de esta opinión y a condenarla partiendo de mi sentimiento y experiencia presente. La consideración *intensa* de las varias contradicciones e imperfecciones de la razón humana han causado tanta impresión sobre mí y agitado de tal modo mi cerebro, que me hallo dispuesto a rechazar toda creencia y razonamiento y no puedo considerar ninguna opinión como más [SB 269] probable que otra. ¿Dónde estoy o qué soy? ¿De qué causas deriva mi existencia y a qué condición debo volver? ¿Qué favores debo buscar y qué cóleras debo temer? ¿Qué seres me rodean? ¿Y sobre cuáles tengo yo influencia y cuál tiene influencia sobre mí? Todas estas cuestiones me confunden y comienzo a imaginarme en la condición más deplorable que pueda pensarse, rodeado de la más profunda oscuridad y totalmente privado del uso de todos mis miembros y facultades.

[9] Mas, afortunadamente, sucede que, ya que la razón es incapaz de disipar estas nubes, la naturaleza por sí misma se basta para este propósito y me cura de esta melancolía y delirio filosófico, ya relajando esta tendencia de la mente o ya por alguna distracción o impresión vivaz de mis sentidos, que me hace olvidar todas estas quimeras. Yo como, echo una partida de chaquete, converso, me divierto con mis amigos, y cuando

después de tres o cuatro horas de diversión vuelvo a estas especulaciones, me parecen tan frías, forzadas y ridículas, que no me siento con ánimo de profundizar más en ellas.

[10] He aquí, pues, que me hallo absoluta y necesariamente obligado a vivir, hablar y actuar como las demás personas en los asuntos ordinarios de la vida. A pesar de que mi inclinación natural y el curso de mis espíritus animales y pasiones me reduzcan de nuevo a esta creencia pasiva en las máximas generales del mundo, experimento aún tales restos de mi primera disposición, que estoy dispuesto a arrojar todos mis libros y papeles al fuego y resuelto a no renunciar nunca más a los placeres de la vida en favor del razonamiento y la filosofía; pues estos son mis sentimientos en este humor melancólico que me domina en el presente. Puedo y, es más, debo ceder a la corriente de la naturaleza, sometiendo a ella mis sentidos y entendimiento, y en esta sumisión ciega muestro del modo más perfecto mi disposición y principios escépticos. Sin embargo, ¿se sigue de esto que debo luchar contra la corriente de la naturaleza que me conduce a la indolencia y el placer; [SB 270] que debo apartarme en cierta medida del comercio y la sociedad de los hombres, que es tan agradable, y que debo torturar mi cerebro con sutilidades y sofismas, al mismo tiempo que no puedo lograr satisfacción con respecto a la racionalidad de una aplicación tan penosa ni tengo una esperanza razonable de llegar por estos medios a la verdad y la certeza? ¿Qué necesidad tengo de abusar así de mi tiempo? ¿Y para qué fin puede servir esto: para el servicio de la humanidad o para mis intereses privados? No; si debo ser un loco, como lo son *ciertamente* todos los que razonan o creen en algo, mis locuras deberán ser por lo menos naturales y agradables. Cuando luche contra mi inclinación, tendré una buena razón para mi resistencia, y no seré llevado nunca más a vagar por tan lúgubres soledades y ásperos lugares como hasta aquí me he encontrado.

Éstos son los sentimientos procedentes de mi melancolía e indolencia, [11] y de hecho debo confesar que la filosofía no tiene nada que oponerles, y espera la victoria más por la vuelta a una disposición serena y jovial que por la fuerza de la razón y convicción. En todos los incidentes de la vida debemos conservar nuestro escepticismo. Si creemos que el fuego calienta y el agua refresca es tan sólo porque nos cuesta mucho trabajo pensar de otro modo. Es más, si somos filósofos, debemos serlo tan sólo sobre principios escépticos y partiendo de una inclinación que sentimos a conducirnos de esta manera. Cuando la razón es activa y se combina con alguna inclinación puede asentirse a ella. Cuando no lo hace, no puede tener derecho alguno a actuar sobre nosotros.

En el momento, pues, que me hallo fatigado de la diversión y la [12] sociedad y he cedido a la *ensoñación* en mi cuarto, o en un paseo solitario a la orilla de un río, experimento que mi mente se concentra en sí misma y me *inclina* naturalmente a centrar mi atención en todos aquellos asuntos en torno a los cuales he encontrado tantas discusiones en el curso de mi lectura y conversación. No puedo sino sentir curiosidad por conocer los principios del bien y el mal morales, la [SB 271] naturaleza y fundamento del Gobierno y la causa de las distintas pasiones e inclinaciones que actúan sobre mí y me gobiernan. Me siento incómodo al pensar que apruebo un objeto y censuro otro, llamo a una cosa bella y a otra fea, decido con respecto a la verdad y falsedad, la razón y la

locura, sin conocer sobre qué principios procedo. Me intereso por la condición del mundo ilustrado que se halla en una ignorancia tan deplorable con respecto a todos estos asuntos. Siento que surge en mí la ambición de contribuir a la instrucción del género humano y lograr un nombre por mis invenciones y descubrimientos. Estos sentimientos surgen naturalmente en mi disposición presente, y si trato de desterrarlos interesándome por otros asuntos o diversiones, *siento* que me perdería un placer; y éste es el origen de mi filosofía.

[13] Aun suponiendo que esta curiosidad y ambición no me transporte a especulaciones fuera de la esfera de la vida corriente, sucederá naturalmente que por mi debilidad habré de ser conducido a tales investigaciones. Es cierto que la superstición es mucho más audaz en sus sistemas e hipótesis que la filosofía, y mientras que la última se contenta asignando nuevas causas y principios a los fenómenos que aparecen en el mundo visible, la primera nos revela un mundo propio y nos presenta escenas, seres y objetos que son totalmente nuevos. Por consiguiente, ya que es casi imposible para la mente del hombre permanecer, como la de los animales, dentro del estrecho círculo de objetos que son el asunto de la conversación y acción diarios, podemos solamente deliberar con respecto a la elección de nuestra guía y debemos preferir la más segura y más agradable. En este respecto me atrevo a recomendar la filosofía, y no experimento escrúpulo alguno en darle la preferencia sobre la superstición, de cualquier género o denominación que sea. Pues como la superstición surge natural y fácilmente de las opiniones populares de la humanidad, arraiga más [SB 272] poderosamente en la mente y frecuentemente es capaz de perturbarnos en la dirección de nuestras vidas y acciones. La filosofía, por el contrario, si es correcta, puede presentarnos solamente opiniones indulgentes y moderadas, y si es falsa y extravagante, sus opiniones son meramente los objetos de una especulación fría y general, y rara vez consiguen interrumpir el curso de nuestras tendencias naturales. Los CÍNICOS son un ejemplo extraordinario de filósofos que partiendo de razonamientos puramente filosóficos cayeron en extravagancias tan grandes de conducta como cualquier *monje* o *derviche* que haya existido en el mundo. Hablando en general, los errores en religión son peligrosos; los errores en filosofía, solamente ridículos.

[14] Me doy cuenta de que estos dos casos de fuerza y debilidad de la mente no comprenderán a toda la humanidad y que existen, en *Inglaterra* en particular, caballeros muy honrados que, habiéndose dedicado a sus asuntos domésticos o habiéndose divertido con entretenimientos corrientes, han llevado sus pensamientos poco más allá de estos objetos que todos los días se nos aparecen a los sentidos. De hecho no pretendo hacer de ellos filósofos ni espero asociarlos a estas investigaciones o hacerlos oyentes de estos descubrimientos. Hacen bien en seguir en su estado presente, y en lugar de refinarse para convertirse en filósofos, deseo que comuniquen a nuestros fundadores de sistemas un poco de su grosera mixtura terrenal como un ingrediente que les es muy necesario y que servirá para templar las partículas ígneas de que se hallan compuestos. Mientras que se permita entrar en la filosofía a una imaginación ardiente y se acepten las hipótesis meramente porque son plausibles y agradables, no podremos tener principios

firmes ni opiniones que se armonicen con las prácticas y experiencias comunes. Si se suprimiesen estas hipótesis, podríamos esperar establecer un sistema o conjunto de opiniones que, sin ser verdaderas (quizás es mucho esperar esto), pueda por lo menos ser satisfactorio para la mente humana y pueda resistir la prueba del examen más crítico. No debemos desesperar de alcanzar este fin por los varios sistemas quiméricos [SB 273] que han surgido y decaído sucesivamente entre los hombres, si consideramos la brevedad del período en que estas cuestiones han sido asunto de investigación y razonamiento. Dos mil años, con tan largas interrupciones y bajo tan poderosas desilusiones, son un período de tiempo pequeño para conceder una perfección tolerable a las ciencias, y quizá nos hallamos en una edad demasiado temprana del mundo para descubrir los principios que examinará una ulterior posteridad. Por mi parte, mi única esperanza es que pueda contribuir un poco al avance del conocimiento, dándole en algunos puntos un giro diferente a las especulaciones de los filósofos y señalándoles más claramente aquellos asuntos en los que sólo pueden esperar conseguir seguridad y convicción. La naturaleza humana es la única ciencia del hombre y ha sido hasta ahora la más descuidada. Será suficiente para mí el poder ponerla un poco más de actualidad; y la esperanza de esto sirve para curar a mi temperamento de la melancolía y para recuperarlo de la indolencia que a veces me domina. Si el lector se halla en la misma disposición favorable, le ruego que me siga en mis especulaciones futuras. Si no, que ceda a su inclinación y espere que vuelva la aplicación y el buen humor. La conducta de un hombre que estudia filosofía de esta manera libre de preocupaciones es más verdaderamente escéptica que la de uno que, experimentando en sí mismo una inclinación hacia ella, se halle tan oprimido por dudas y escrúpulos que la rechace totalmente. Un verdadero escéptico desconfiará de sus dudas filosóficas lo mismo que de sus convicciones filosóficas y no rehusará jamás una satisfacción inocente que se presente por razón de alguna de ellas.

[15] No sólo es conveniente que cedamos en general a nuestra inclinación en las investigaciones filosóficas más elaboradas, a pesar de nuestros principios escépticos, sino que debemos ceder también a la tendencia que nos inclina a afirmar y estar seguros en puntos particulares, según el aspecto bajo el que los consideramos en un *instante particular*. [SB 274] Es más fácil evitar todo examen e investigación que refrenar una tendencia tan natural y ponernos en guardia contra la seguridad que surge siempre de la consideración exacta y plena de un objeto. En una ocasión tal no sólo tendemos a olvidar nuestro escepticismo, sino también nuestra modestia, y hacemos uso de términos, como *es evidente, es cierto, es innegable*, que debían evitarse quizá por deferencia al público. Yo mismo puedo haber cometido esta falta siguiendo el ejemplo de otros; pero introduzco aquí una *eximente* frente a las objeciones que se me puedan hacer en este respecto, y declaro que expresiones tales me fueron sugeridas por la consideración presente del objeto y no implican ningún espíritu dogmático ni idea vanidosa de mi propio juicio, que son opiniones que, según creo, no puede profesar nadie, y un escéptico menos que ningún otro.

[67] Parte 2, sección 6. *(N. del A.)* [SB 188]

[68] Sección 5. *(N. del A.)*

[69] La edición de F. Duque une este párrafo con el anterior.

[70] Parte 2, sección 4. *(N. del A.)* [SB 198]

[71] Parte 2, sección 5. *(N. del A.)* [SB 200]

[SB 202] [72] Parte 2, sección 5. *(N. del A.)*

[SB 204-5] [73] Hay que reconocer que este razonamiento es algo abstruso y difícil de comprender; pero es notable que esta misma dificultad puede convertirse en una prueba del razonamiento. Podemos observar que existen dos relaciones, y las dos de semejanza, que contribuyen a nuestro error acerca de la sucesión de las percepciones interrumpidas de un objeto idéntico. La primera es la semejanza de las percepciones; la segunda es la semejanza que el acto de la mente, al considerar una sucesión de objetos semejantes, tiene con la consideración de un objeto idéntico. Ahora bien, nos inclinamos a confundir estas semejanzas entre sí, y es natural que lo hagamos según este mismo razonamiento. Sin embargo, si lo consideramos con claridad, no hallaremos dificultad alguna para concebir el argumento precedente. *(N. del A.)*

[SB 206] [74] Sección 6. *(N. del A.)*

[75] Sección 5. *(N. del A.)*

[76] Viqueira traduce hermosamente aquí «una pavía», lo que resulta extraño, que no incorrecto, para el lector actual, quien simple y tristemente hubiese traducido «melocotón», como nosotros. El diccionario de la Real Academia Española define «pavía» del modo siguiente: «(De *Pavía*, ciudad de Italia). 1. *f*. Variedad del pérsico, cuyo fruto tiene la piel lisa y la carne jugosa y pegada al hueso. 2. *f*. Fruto de este árbol».

[SB 229] [77] Parte 2, sección 4. *(N. del A.)*

[78] Parte 1, sección 5. *(N. del A.)* [SB 236]

[79] Sección 2, hacia el fin. *(N. del A.)*

[80] Parte 2, sección 6. *(N. del A.)*

[SB 241-2] [81] Como el de la sección 2, de la coherencia de nuestras percepciones. *(N. del A.)*

[82] Véase Bayle, *Diccionario*, artículo «Spinoza». *(N. del A.)*

[83] Parte 3, sección 15. *(N. del A.)* Esta nota no aparece en la edición de Viqueira.

[84] Se elimina aquí un punto y aparte que aparece en Viqueira pero no en el texto original.

[85] Se elimina aquí un punto y aparte que aparece en Viqueira pero no en el texto original.

[SB 249] [86] Malebranche y otros cartesianos. *(N. del A.)*

[87] En la edición de F. Duque «mente» en vez de «muerte».

[SB 254] [88] Si el lector desea ver cómo un gran talento puede ser influido por estos principios de la imaginación, triviales en apariencia, del mismo modo que lo es el vulgo, que lea los razonamientos de Lord *Shaftesbury*, relativos al principio unificador del universo y la identidad de las plantas y animales. Véase su *Los moralistas, una rapsodia filosófica*. *(N. del A.)*

[89] Sección 4. *(N. del A.)*

[SB 266] [90] Parte 3, sección 14. *(N. del A.)*

[91] Sección 1. *(N. del A.)* [SB 267]

LIBRO 2

DE LAS PASIONES

Rara temporum felicitas, ubi sentire, quae velis; & quae sentias, dicere licet.
TÁCITO[92]

[92] Viqueira suprime esta cita que aparece en el texto original.

PARTE 1

DEL ORGULLO Y LA HUMILDAD

SECCIÓN 1. DIVISIÓN DEL ASUNTO

Del mismo modo que las percepciones de la mente pueden dividirse en [1] *impresiones* e *ideas*, las impresiones admiten otra división en *originales* y *secundarias*. Esta división de las impresiones es la misma que la que yo empleé por primera vez cuando distinguí *entre impresiones de sensación y reflexión*.[93] Impresiones originales o impresiones de sensación son las que, sin ninguna percepción antecedente, emergen en el alma, originadas por la constitución del cuerpo, por los espíritus animales o por la impresión de los objetos sobre los órganos externos. Impresiones secundarias o reflexivas son aquellas que proceden de alguna de estas originales o inmediatamente o por la interposición de su idea. Del primer género son todas las impresiones de los sentidos y todos los dolores y placeres corporales. Del segundo son las pasiones y otras emociones semejantes.

Es cierto que la mente, en sus percepciones, debe comenzar en [2] alguna parte, y puesto que las impresiones preceden a sus correspondientes ideas, deben existir impresiones que sin precedente alguno hagan su aparición en el alma. Como éstas dependen de causas naturales y físicas, el examen de ellas me llevaría demasiado lejos de mi presente asunto a materias de las ciencias, de la anatomía y filosofía [SB 276] natural. Por esta razón debo aquí limitarme a estas otras impresiones que yo he llamado *secundarias* o *reflexivas*, por surgir o de las impresiones originales o de sus ideas. El placer y dolor corporales son el origen de varias pasiones cuando son sentidas y consideradas por la mente, pero surgen originalmente en el alma o en el cuerpo —sea lo que sea— sin ningún pensamiento o percepción que los preceda. Un acceso de gota produce una larga serie de pasiones, como pena, esperanza, temor; pero no se deriva inmediatamente de una afección o idea.

[3] Las impresiones reflexivas pueden dividirse en dos géneros: el *tranquilo* y el *violento*. Del primer género es el sentimiento de la belleza y fealdad en la acción, composición y objetos externos. Del segundo son las pasiones de amor y odio, pena y alegría, orgullo y humildad. Esta división se halla lejos de ser exacta. Los arrebatos de la poesía y la música alcanzan frecuentemente la más grande intensidad, mientras que las impresiones propiamente llamadas *pasiones* pueden reducirse a una emoción tan tenue que llegan a ser en cierto modo imperceptibles. Pero como en general las pasiones son más violentas que las emociones que surgen de la belleza o fealdad, se han distinguido comúnmente estas impresiones de las otras. Siendo el problema de la mente humana tan abundante y vario, debo aprovechar aquí la división corriente y aceptable de modo que pueda proceder con el mayor orden, y habiendo dicho todo lo que considero necesario

concerniente a nuestras ideas, debo ahora explicar estas emociones violentas o pasiones, su naturaleza, origen, causas y efectos.

[4] Si echamos una ojeada de conjunto a las pasiones, se presenta por sí misma la división en *directas* e *indirectas*. Entiendo por pasiones directas las que nacen inmediatamente del bien o el mal, del placer o el dolor; por indirectas, las que proceden de estos mismos principios, pero mediante la combinación con otras cualidades. Yo no puedo ahora justificar o explicar con más detalle esta distinción; sólo puedo hacer observar en general que entre las pasiones indirectas comprendo el orgullo, humildad, ambición, vanidad, amor, odio, envidia, piedad, [SB 277] malicia y generosidad, con las que dependen de ellas; y entre las pasiones directas, el deseo de aversión, pena, alegría, esperanza, miedo, menosprecio y seguridad. Debo comenzar con las primeras.

SECCIÓN 2. DEL ORGULLO Y LA HUMILDAD, SUS OBJETOS Y CAUSAS

[1] Siendo las pasiones del ORGULLO y la HUMILDAD impresiones simples y uniformes, es imposible que podamos mediante una serie de palabras dar de ellas una definición precisa, lo que tampoco es factible de cualquier otra pasión. Lo más que podemos pretender es una descripción suya enumerando las circunstancias que se refieren a ellas. Sin embargo, como las palabras *orgullo* y *humildad* son de uso corriente y las impresiones que representan lo más conocido para cualquiera, cada uno, partiendo de su propia vida, será capaz de formarse una idea precisa de ellas sin correr el riesgo de equivocarse, razón por la cual, y por no perder tiempo en los preliminares, debo entrar inmediatamente en el examen de estas pasiones.

Es evidente que el orgullo y la humildad, aunque de un modo [2] absolutamente opuesto, tienen idéntico OBJETO. Este objeto somos nosotros mismos o la serie de las ideas e impresiones relacionadas de las cuales nosotros tenemos memoria y conciencia íntima. En esto se concentra siempre la vista cuando somos dominados por una de estas dos pasiones. Según que la idea de nosotros mismos es más o menos ventajosa, experimentamos una de estas afecciones opuestas y somos exaltados por el orgullo o deprimidos por la humildad. Sean los que quieran los objetos conocidos por la mente, éstos se consideran siempre en relación con nosotros mismos: de otro modo no serían capaces jamás de excitar estas pasiones o producir el más pequeño aumento o disminución de ellas. Cuando la propia persona no entra en consideración no hay lugar para el orgullo y la humildad.

Pero aunque esta sucesión enlazada de percepciones que llamamos [3] *yo* sea siempre el objeto de estas dos pasiones, es imposible que sea su CAUSA o que sea suficiente por sí sola para despertarlas. Puesto que estas [SB 278] pasiones son absolutamente contrarias y tienen el mismo objeto, si fuese este objeto su causa no se podría producir ningún grado de una pasión sin que al mismo tiempo se despertase un grado igual de la otra; mediante la oposición y contrariedad de dichas pasiones deben destruirse ambas. Es imposible que un hombre sea al mismo tiempo orgulloso y humilde,

y cuando hay diferentes razones para estas pasiones, como acontece frecuentemente, o surgen las pasiones alternativamente, o si se encuentran, la una destruye a la otra tanto como lo permite su intensidad, y la que persiste, la que es más intensa, continúa actuando sobre la mente. Pero en el presente caso ninguna de las pasiones puede llegar a ser la más fuerte, porque suponiendo que surgen tan sólo por la consideración de nosotros mismos, y siendo ésta indiferente para las dos, éstas deben producirse en la misma proporción, o, con otras palabras, no puede producirse ni una ni otra. Si se excita una pasión y al mismo tiempo surge una intensidad análoga de su antagonista, se destruye inmediatamente lo producido y debe quedar la mente perfectamente tranquila e indiferente.

Debemos, por consiguiente, hacer una distinción entre la causa y [4] el objeto de estas pasiones, entre la idea que las despierta y aquella a que se refieren después de excitadas. El orgullo y la humildad, habiendo sido despertados, dirigen inmediatamente nuestra atención hacia nosotros mismos y consideran esto como su objeto final y último; pero existe algún otro requisito para hacer que surjan, algo que es peculiar a cada una de las pasiones y no produce a ambas en un grado exactamente igual. La primera idea que se presenta a la mente es la de causa o principio productivo. Ésta excita la pasión enlazada con ella, y la pasión, cuando ha surgido, dirige nuestra atención a otra idea, que es la idea de nosotros mismos. Aquí se halla, pues, una pasión situada entre dos ideas, de las cuales una la produce y otra es producida por ella. La primera idea, por consiguiente, representa la *causa*; la segunda, el *objeto* de la pasión.

[5] Para comenzar con las causas de orgullo y humildad debemos observar [SB 279] que su más obvia y notable propiedad es la variedad de *sujetos* en que pueden estar situadas. Cada cualidad valiosa de la mente, sea de la imaginación, juicio, memoria, o sea el carácter, sabiduría, buen sentido, ilustración, valor, justicia, integridad, son causas de orgullo, y sus opuestas, de la humildad. Tampoco se hallan estas pasiones a la mente, sino que se refieren igualmente al cuerpo. Un hombre puede estar orgulloso de su hermosura, fuerza, agilidad, buen semblante, habilidad en el baile, conversación, esgrima y su destreza en cualquier asunto o industria manual; pero esto no es todo. La pasión, yendo más lejos, comprende toda clase de objetos que se refieren a nosotros. Nuestra tierra, familia, hijos, relaciones, casas suntuosas, jardines, caballos, perros, trajes, pueden llegar a ser causa de orgullo o humildad.

[6] Partiendo de la consideración de estas causas, se hace necesario que hagamos una nueva distinción, en las causas de la pasión, entre la *cualidad* que actúa y la *cosa* a la que corresponde. Un hombre, por ejemplo, se vanagloria de una hermosa casa que le pertenece o que ha construido e ideado. Aquí el objeto de la pasión es él mismo, y la causa es la casa hermosa, causa que se subdivide en dos partes, a saber: la cualidad que opera sobre la pasión y la cosa a la que es inherente. La cualidad es la belleza y la cosa es la casa, considerada como su propiedad o creación. Ambas partes son esenciales y su distinción no es quimérica o vana. La belleza, considerada meramente como tal, sin ser propiedad de algo relacionado con nosotros, no produce jamás orgullo o vanidad, y la más pequeña relación por sí sola, sin belleza, o alguna otra cosa en su lugar, tiene una

pequeña influencia sobre esta pasión. Puesto que estos dos factores son separados fácilmente y existe la necesidad de su unión para producir la pasión, debemos considerarlos como partes de la causa y fijar en nuestra mente una idea exacta de esta distinción.

SECCIÓN 3. DE QUÉ SE DERIVAN ESTOS OBJETOS Y CAUSAS [SB 280]

Habiendo llegado ya a poder observar la diferencia entre el *objeto* de [1] las pasiones y su *causa*, y a distinguir en la causa la *cualidad* que actúa sobre la pasión del *sujeto* al cual le es inherente; procedemos ahora a examinar lo que determina a cada una de ellas a ser lo que es y asigna un objeto, cualidad y *sujeto* determinados a estas afecciones. Por este medio entenderemos totalmente el origen del orgullo y la humildad.

En primer lugar, es evidente que estas pasiones son determinadas [2] a tener el yo, por su *objeto*, por una propiedad no sólo natural, sino también original. Nadie puede dudar que esta propiedad es *natural*, dada la constancia y estabilidad de sus operaciones. Es siempre el *yo* el que es el objeto del orgullo y la humildad, y siempre que las pasiones tienen una relación ulterior sucede esto aun con una referencia a nosotros mismos. No puede una persona u objeto tener de otro modo influencia sobre nosotros.

Que esto procede de una cualidad *original* o impulso primario, [3] aparecerá igualmente evidente, si consideramos lo que constituye la característica distintiva de estas pasiones. Sin que la naturaleza haya dado algunas cualidades originales a la mente, no puede existir ninguna cualidad secundaria, porque en este caso no habría fundamento para la acción, ni podría comenzar para producir ella misma. Ahora bien: estas cualidades que consideramos como originales son aquellas más inseparables del alma y que no pueden ser reducidas a otras, y de este género es la cualidad que determina el objeto del orgullo y la humildad.

Quizá podemos considerar un grave problema, si las *causas* que [4] producen la pasión son *naturales*, como el objeto a que son dirigidas, o si toda una gran variedad procede del capricho o de la constitución de la mente. Esta duda debe desaparecer pronto si dirigimos nuestra [SB 281] vista a la naturaleza humana y consideramos que en todas las naciones y edades los mismos objetos producen el orgullo, y la humildad, y que aun ante un extranjero podemos conocer aproximadamente lo que aumentarán o disminuirán las pasiones de este género. Si existe alguna variación en este particular, no procede más que de la diferencia en el temperamento y complexión de los hombres, y es, sea dicho de paso, muy poco considerable. ¿Podemos imaginar que sea posible que mientras que la naturaleza humana permanece la misma los hombres sean indiferentes a su poder, riqueza, belleza o mente personal y que su orgullo y vanidad no sean afectados por estas propiedades ventajosas?

[5] Pero aunque las causas del orgullo y la humildad son completamente *naturales*, hallaremos después del examen que no son *originales* y que es imposible de todo punto que cada una de ellas se halle adaptada a estas pasiones por una disposición particular y

constitución primaria de la naturaleza. Haciendo abstracción de su número prodigioso, muchas de ellas son efectos del arte, y surgen en parte de la industria, en parte del capricho, en parte de la buena fortuna del hombre. La industria produce las cosas, los muebles, los vestidos. El capricho determina sus géneros y cualidades particulares. La buena suerte contribuye frecuentemente a ello descubriendo los efectos que resultan de las diferentes mezclas y combinaciones de los cuerpos. Es absurdo, por consiguiente, pensar que cada una de estas cosas fue prevista y procurada por la naturaleza y que cada nueva producción del arte que causa el orgullo o la humildad, en vez de adaptarse a la pasión participando de alguna cualidad general que naturalmente actúa sobre la mente, es el objeto de un principio original que hasta entonces yacía oculto en el alma y que se ha revelado tan sólo por accidente. Así, el primer mecánico que inventó un elegante escritorio produjo el orgullo en el que lo poseyó, por principios diferentes de los que lo hacían sentirse orgulloso de sillas y mesas hermosas. Como esto es evidentemente ridículo, debemos concluir que cada causa del orgullo y la humildad no se halla adaptada a estas pasiones por una cualidad [SB 282] propia y original, sino que existen una o más circunstancias comunes a todas ellas, de las que depende su eficacia.

[6] Además hallamos que en el curso de la naturaleza, aunque los efectos son muy diversos, los principios de que surgen son comúnmente pocos y simples y que es de mal naturalista recurrir a una cualidad especial para explicar cada operación diferente. Tanto más debe ser cierto esto con respecto de la mente, que siendo una realidad tan limitada hemos de pensarla incapaz de contener un cúmulo semejante de principios como serían necesarios para despertar las pasiones de orgullo y humildad si cada causa diferente fuese adaptada a la pasión por un diferente grupo de principios.

[7] Aquí, por consiguiente, se halla la filosofía moral en las mismas condiciones que la natural con respecto a la astronomía anterior a *Copérnico*. Los antiguos, aunque sensibles a la máxima *la naturaleza no hace nada vano*, imaginaban sistemas tan complicados del cielo que parecían incompatibles con la verdadera filosofía, y que por último cedían su lugar a otros más simples y naturales. Inventar sin escrúpulos un nuevo principio para cada nuevo fenómeno en lugar de adaptar a éste el antiguo, sobrecargar nuestra hipótesis con una variedad de este género, son pruebas ciertas de que ninguno de estos principios es el verdadero y que sólo deseamos ocultar nuestra ignorancia de la verdad mediante una serie de errores.

SECCIÓN 4. DE LA RELACIÓN DE IMPRESIONES E IDEAS

Así, hemos establecido dos verdades sin ningún obstáculo o dificultad, [1] a saber: que *esta variedad de causas que producen el orgullo y la humildad, depende de principios naturales,* y *que cada causa diferente no se halla adaptada a su pasión por un principio diferente*. Debemos ahora proceder a investigar cómo podemos reducir estos principios a un número menor y hallar en las causas algo común de lo que dependa su influencia.

Para esto debemos reflexionar acerca de ciertas propiedades de la [2] naturaleza humana, que aunque tienen una poderosa influencia sobre [SB 283] cada operación, tanto sobre el entendimiento como sobre la pasión, no son puestas comúnmente de relieve por los filósofos. La *primera* de éstas es la asociación de ideas, que yo he observado y explicado tan frecuentemente. Es imposible para la mente concentrarse continuamente en una idea durante un tiempo considerable, ni puede, aun con los mayores esfuerzos, llegar a semejante constancia. Pero aunque nuestro pensamiento es inestable, no carece enteramente de ley y método en sus cambios. La ley según la cual procede es pasar de un objeto a lo que le es semejante, contiguo o producido por él. Cuando una idea está presente en la imaginación, otra, unida a aquélla por las relaciones dichas, la sigue y surge con más facilidad mediante esta instrucción.

La *segunda* propiedad que yo notaré en la mente humana es una [3] asociación del mismo género de impresiones. Todas las impresiones semejantes se enlazan entre sí, y tan pronto una de ellas surge es seguida por la otra. Pena y desilusión dan lugar a la ira, la ira a la envidia, la envidia a la malicia y la malicia de nuevo a la pena hasta que se completa el círculo. De igual manera, nuestro ánimo, cuando se exalta con la alegría se siente inclinado al amor, generosidad, piedad, valor, orgullo y otras afecciones semejantes. Es difícil para la mente, cuando está afectada por una pasión, limitarse a esta pasión sola, sin cambio o relación alguna. La naturaleza humana es demasiado inconstante para admitir una regularidad semejante. La mutabilidad le es esencial, y ¿en qué puede cambiar más naturalmente que en las afecciones o emociones, que son consecuencia del ánimo y están de acuerdo con la clase de pasiones que entonces prevalece? Es, pues, evidente que existe una atracción o asociación entre impresiones como entre ideas, aunque con esta diferencia notable: que las ideas se asocian por semejanza, contigüidad y causalidad, mientras que las impresiones sólo se asocian por semejanza.

[4] En *tercer* lugar, se puede observar que estas dos clases de asociación [SB 284] se apoyan y favorecen entre sí y que la transición es realizada más fácilmente cuando ambas concurren en el mismo objeto. Así, un hombre que a causa de haber sido agraviado por otro se halla muy descompuesto e irritado en su ánimo, está en disposición de encontrar mil motivos de descontento, impaciencia, miedo y otras pasiones desagradables, especialmente si puede descubrir estos motivos en o cerca de la persona que fue la causa de la primera pasión. Los principios que favorecen la sucesión de las ideas concurren aquí con los que actúan sobre las pasiones, y ambos, uniéndose en la acción, imprimen a la mente un doble impulso. La nueva pasión, por consiguiente, debe surgir con una violencia mucho más grande y la transición a ella debe hacerse mucho más fácil y natural.

[5] En esta ocasión puedo citar la autoridad de un elegante escritor, que se expresa de la siguiente manera: «Como la fantasía se deleita en todo lo que es grande, extraño o bello, y se siente tanto más satisfecha cuanto más halla estas perfecciones en el *mismo* objeto, es capaz de recibir nueva satisfacción por el auxilio de un nuevo sentido. Así, un sonido continuado, como la música de los pájaros o la caída de las aguas, despierta en

cada momento la mente del espectador, y le hace más atento a las varias bellezas del lugar que se halla ante él. Así, si surge una fragancia de olores o perfumes, éstos aumentan el placer de la imaginación y hacen aparecer aún más agradables los colores y verdura del paisaje; pues las ideas de ambos sentidos se apoyan y son más agradables juntas que si entrasen en la mente separadamente, del mismo modo que los diferentes colores de una pintura, cuando se hallan bien dispuestos, ponen de relieve a los otros y reciben una belleza adicional por la ventaja de su situación. En este fenómeno podemos notar la asociación de impresiones por una parte y de ideas por otra, y también la asistencia mutua que entre sí se prestan».

SECCIÓN 5. DE LA INFLUENCIA DE ESTAS RELACIONES [SB 285] SOBRE EL ORGULLO Y LA HUMILDAD

Habiendo sido establecidos estos principios sobre una sólida experiencia, [1] comienzo a considerar que debemos aplicarlos en la indagación de todas las causas del orgullo y la amistad, ya sea que se estimen estas causas como cualidades que actúan, o como sujetos a los que se atribuyen estas cualidades. Examinando estas *cualidades* hallo inmediatamente que concurren varias de ellas en la producción del dolor y el placer, independientemente de las afecciones que yo intento explicar. Así, la belleza de nuestra persona por ella misma y por su verdadera apariencia produce placer del mismo modo que orgullo, y su fealdad, dolor del mismo modo que humildad. Una fiesta magnífica nos agrada, una comida sórdida nos desplace. Lo que descubro que es verdadero en algún caso *supongo* que lo es en todos, y así, considero como garantizado ahora que toda causa de orgullo, en virtud de sus cualidades peculiares, produce un placer separado, y toda causa de humildad, un malestar separado.

De nuevo, considerando los *sujetos* a los que estas cualidades pertenecen, [2] hago una nueva *suposición*, que también aparece como probable, según lo muestran varios casos palmarios, a saber: que estos sujetos son o partes de nosotros mismos o algo que se refiere íntimamente a nosotros. Así, las cualidades buenas y malas de nuestras acciones y modo de ser constituyen la virtud y el vicio, y determinan nuestro carácter personal, y nada actúa más fuertemente sobre estas pasiones. De igual modo, la belleza o fealdad de nuestra persona, casa, carruajes, muebles, es lo que hace que nos sintamos vanos o humildes. Las mismas cualidades referidas a sujetos que no tienen relación con nosotros no influyen en lo más mínimo en alguna de estas dos afecciones.

Habiendo supuesto así, en cierto modo, dos propiedades de las causas [3] de estas afecciones, a saber: que las *cualidades* producen un placer o dolor separados, y que los *sujetos* en los cuales se hallan estas cualidades [SB 286] se refieren a la propia persona, procedo a examinar las pasiones mismas, para hallar algo en ellas correspondiente a las propiedades supuestas en sus causas. *Primeramente* hallo que el objeto peculiar del orgullo y la humildad está determinado por un instinto original y natural, y que es absolutamente imposible, dada la constitución originaria de la mente, que estas pasiones

puedan referirse a algo remoto, al yo o la persona individual de cuyas acciones y sentimientos somos íntimamente consocios cada uno de nosotros. Aquí, en último término, se dirige la atención cuando somos dominados por una de estas dos pasiones; y en esta situación de la mente no podemos nunca perder de vista este objeto. No pretendo dar una razón para esto; sino que considero tal dirección peculiar del pensamiento, como una cualidad original.

[4] La *segunda* cualidad que yo descubro en estas pasiones, y que considero igualmente como una cualidad original, son sus sensaciones, o las peculiares emociones que producen en el alma, y que constituyen su verdadero ser y esencia. Así, el orgullo es una sensación placentera, y la humildad una sensación dolorosa; y suprimiendo el placer y el dolor, no existirían en realidad el orgullo y la humildad. Nuestro propio sentimiento nos convence de esto, y más allá de nuestro sentimiento, es en vano razonar o disputar.

[5] Si yo comparo, por consiguiente, estas dos propiedades de las pasiones que se acaban de *establecer*, a saber: su objeto, que es el yo, y su sensación, que es el placer o dolor, con las dos propiedades *propuestas* de las causas, a saber: su relación con el yo y su tendencia a producir placer o dolor independientemente de la pasión, hallo inmediatamente, suponiendo que estos supuestos son exactos, que el verdadero sistema se me presenta con una evidencia irresistible. La causa que despierta la pasión se refiere al objeto que la naturaleza ha atribuido a la pasión; la sensación que produce la causa separadamente se refiere a la sensación de la pasión; de esta doble relación de ideas e impresiones [SB 287] se deriva la pasión. Una de las ideas se convierte fácilmente en su correlativa, y una de las impresiones, en la que se le asemeja y le corresponde. ¿Con cuánta mayor facilidad no debe ser hecha esta transición cuando estos procesos se asisten recíprocamente y la mente recibe un doble impulso de las relaciones aunadas de impresiones e ideas?

[6] Para comprender esto mejor, debemos suponer que la naturaleza ha dado a los órganos de la mente humana una cierta disposición, adecuada para producir una peculiar impresión o conmoción que nosotros llamamos *orgullo*; a esta emoción ha asignado una cierta idea, a saber: la del *yo*, que jamás deja de producir. Esta disposición de la naturaleza se concibe fácilmente. Tenemos muchos ejemplos de un mecanismo semejante. Los nervios de la nariz y del paladar se hallan dispuestos de manera que en ciertas circunstancias llevan sensaciones semejantes a la mente; las sensaciones de apetito y hambre producen en nosotros siempre la idea de los objetos particulares que son adecuados, a cada deseo. Estas dos circunstancias se hallan unidas en el orgullo. Los órganos se hallan dispuestos para producir la pasión, y la pasión, después de producida, despierta naturalmente una cierta idea. Todo esto no necesita pruebas. Es evidente que no podemos ser poseídos por esta pasión cuando no existe en la mente una disposición apropiada para ello, y es evidente también que la pasión dirige siempre su mirada hacia nosotros mismos y nos hace pensar sobre nuestras cualidades y circunstancias.

Habiendo sido bien entendido esto se puede preguntar ahora *si la* [7] *naturaleza produce la pasión inmediatamente por ella misma, o si debe ser auxiliada por la cooperación de otras causas*, pues se observa que en este respecto su conducta es

distinta en las diferentes pasiones y sensaciones. El paladar debe ser excitado por un objeto externo para producir algún sabor agradable; pero el hambre surge internamente sin que concurra un objeto externo. Sucede lo que ocurre con otras pasiones e impresiones, es cierto: que el orgullo requiere de algún objeto externo, y que los órganos que lo producen no se hallan impulsados, como el corazón y las arterias, por un movimiento original e interno.[94] Pues *primeramente* la experiencia de todos los días nos convence de que el [SB 288] orgullo requiere ciertas causas para ser producido, y languidece cuando no es mantenido por alguna cualidad excelente en el carácter, dotes corporales, trajes, carruajes o fortuna.[95] *Segundo*: es evidente que el orgullo sería perpetuo si surgiese inmediatamente, por naturaleza, pues el objeto es siempre el mismo y no existe disposición del cuerpo peculiar del orgullo, como de la sed o del hambre.[96] *Tercero*: la humildad se halla exactamente en la misma situación que el orgullo, y, por consiguiente, dado lo antes supuesto, debe ser igualmente perpetua o debe destruir la pasión contraria desde el primer momento, de modo que ninguna de ellas puede hacer su aparición. En general, debemos sentirnos satisfechos con la conclusión precedente de que el orgullo debe tener una causa, así como un objeto, y que la una no ejerce influencia sin el otro.

[8] La dificultad, pues, estriba tan sólo en descubrir esta causa y hallar qué es lo que da el primer impulso y pone en acción aquellos órganos que son naturalmente adecuados para producir la emoción. Al consultar mi propia experiencia para resolver esta dificultad hallo inmediatamente un sinnúmero de diferentes causas que producen el orgullo, y examinando estas causas supongo, lo que a primera vista percibo como probable, que en todas ellas concurren dos circunstancias, que son: que por sí mismas producen una impresión relacionada con la pasión y que están situadas en un sujeto relacionado con el objeto de la pasión. Si considero después de esto la naturaleza de la *relación* y sus efectos sobre las pasiones y las ideas, no puedo ya dudar de estos supuestos, a saber: que expresan el verdadero principio que produce el orgullo e imprime el movimiento a los órganos de éste, que, hallándose dispuestos naturalmente para producir la afección, requieren solamente un primer impulso o comienzo para su acción. Todo lo que produce una sensación agradable y se relaciona con el yo produce la pasión del orgullo, que es también agradable y tiene como objeto el yo.

[9] Lo que he dicho del orgullo es igualmente cierto de la humildad. [SB 289] La sensación de humildad es desagradable como el orgullo es agradable, razón por la cual debe cambiar de cualidad la sensación producida por las causas, mientras que la relación con el yo continúa siendo la misma. Aunque orgullo y humildad son completamente contrarios en sus efectos y sensaciones, tienen, sin embargo, el mismo objeto, de modo que se requiere tan sólo cambiar la relación de las impresiones, sin hacer ningún cambio en las ideas. De acuerdo con lo anterior, hallamos que una hermosa casa que nos pertenece produce orgullo, y que la misma casa, aun perteneciéndonos, produce humildad si por un accidente su belleza se ha cambiado en fealdad, y por esto la sensación de placer que correspondía al orgullo se ha transformado en dolor, que es la correspondiente a la humildad. La doble relación entre las ideas y las impresiones

subsiste en ambos casos y produce una fácil transición de una emoción a la otra.

[10] En una palabra: la naturaleza ha concedido una especie de atracción a ciertas impresiones e ideas, por la cual, al surgir naturalmente, traen tras sí a sus correlativas. Si estas dos atracciones o asociaciones de impresiones e ideas concurren en el mismo objeto se apoyan recíprocamente, y la transición de las afecciones y de la imaginación se hace con la más grande naturalidad y facilidad. Cuando una idea produce una impresión relacionada con una impresión que se halla enlazada con una idea, relaciona con la primera idea estas dos impresiones y no dejará de presentarse la una con la otra en cualquier caso. La cualidad que actúa sobre la pasión produce separadamente una impresión que se le asemeja; el sujeto al cual pertenece la cualidad se pone en relación con el yo, el objeto de la pasión; por esto no debe maravillar que la causa total, consistente en una cualidad y en un sujeto, haga surgir de un modo instable la pasión.

Para ilustrar esta hipótesis podemos comparar el presente caso con [11] el que empleé en otro lugar para explicar la creencia perteneciente a los juicios que formulamos acerca de la causalidad. Yo he observado [SB 290] que en todos los juicios de este género hay siempre una impresión actual y una idea relacionada con ella, y que la impresión presente concede vivacidad a la fantasía, mientras que la relación transfiere esta vivacidad, por una transmisión fácil, a la idea relacionada. Sin la impresión presente, la atención no es fijada, ni los espíritus son excitados. Sin la relación, esta atención permanece dirigida a su primer objeto, y no tiene ulteriores consecuencias. Existe, evidentemente, una gran analogía entre esta hipótesis, y la que ahora hemos propuesto con respecto a una impresión y una idea, las cuales se transforman en otra impresión e idea por medio de su doble relación: analogía que debe ser considerada como una prueba no despreciable de ambas hipótesis.

SECCIÓN 6. LIMITACIONES DE ESTE SISTEMA

Antes de ir más lejos en este asunto y examinar en particular todas las [1] causas de orgullo y humildad, será conveniente hacer alguna restricción en el sistema general de que *todos los objetos agradables, relacionados con nosotros por una asociación de ideas e impresiones, producen orgullo, y todos los desagradables, humildad*. Estas limitaciones se derivan de la naturaleza real del asunto.

1. Si suponemos que un objeto agradable adquiere una relación [2] con el yo, la primera pasión que aparece es alegría, y esta pasión presenta una relación más simple que orgullo o vanagloria. Podemos experimentar alegría estando presentes en una fiesta en que nuestros sentidos son regalados con delicias de todo género; pero sólo el que da la fiesta, además de la alegría, experimenta la pasión adicional de satisfacción de sí mismo y vanidad. Es cierto que hay hombres que se vanaglorian a veces de una diversión en la que tan sólo han estado presentes, y mediante una relación tan débil convierten su placer en orgullo; sin embargo, debe en general ser concedido que la alegría [SB 291]

surge de una relación menos importante que la vanidad, y que muchas cosas que nos son demasiado extrañas para producir orgullo son capaces de proporcionarnos deleite y placer. La razón de la diferencia puede ser explicada así. Una relación es requisito para la alegría, a fin de que se aproxime el objeto a nosotros y nos produzca alguna satisfacción. Pero, aparte de lo que es común a ambas pasiones, esto es requisito para el orgullo, a fin de producir la transición de una pasión a otra, y convertir la satisfacción en vanidad. Como tiene una doble tarea que realizar, debe ser dotado con doble fuerza y energía. A lo que podemos añadir que cuando los objetos agradables no poseen una relación íntima con nosotros la poseen con respecto a otra persona, y que esta última relación no solamente supera a la primera, sino que la destruye, como veremos más adelante.[97]

[3] Aquí, pues, radica la primera limitación que debemos hacer en nuestra posición general, a saber: *que todo lo que se halla relacionado con nosotros, y produce placer o dolor, produce igualmente orgullo o humildad.* No se requiere sólo una relación, sino una relación íntima, y más íntima que la necesaria para la alegría.

[4] 2. La segunda limitación es que el objeto agradable no debe ser sólo relacionado íntimamente, sino también ser perteneciente a nosotros mismos, o por lo menos, común a nosotros y a unas pocas personas. Es una cualidad observable en la naturaleza humana, que nosotros intentaremos explicar más tarde, que todo lo que se presenta frecuentemente, y a lo que estamos desde largo tiempo habituados, pierde su valor para nosotros y pronto es despreciado y descuidado. Además, nosotros juzgamos los objetos más por comparación que por su mérito real e intrínseco; y donde no podemos aumentar su valor mediante el contraste, nos inclinamos a no estimar sino lo que es esencialmente bueno en ellos. Estas propiedades de la mente ejercen su efecto sobre la alegría y sobre el orgullo; y es notable que bienes que son comunes al género humano, y mediante el hábito nos han llegado a ser familiares, nos producen tan sólo una pequeña satisfacción, aunque quizá de una especie más excelente, que aquellos a los que por su rareza atribuimos un valor mucho más alto. Aunque estas circunstancias influyen en las [SB 292] dos pasiones que nos ocupan, tienen mucho mayor influjo sobre la vanidad. Nos alegramos por muchos bienes que a causa de su frecuencia no nos producen orgullo. La salud, cuando vuelve después de una larga ausencia nos produce una satisfacción realmente sensible; pero es rara vez considerada como un motivo de vanidad porque se disfruta con muchos otros.

La razón por la que el orgullo es mucho más sutil en este [5] aspecto que la alegría, creo que es la siguiente:[98] para que se produzca el orgullo, debemos considerar siempre dos objetos, a saber: la *causa* o el objeto que produce placer, y el yo, que es objeto real de la pasión. Para la alegría es sólo necesario un objeto para que se produzca, a saber: el que cause placer, y

aunque es requisito indispensable que posea alguna relación con el yo, lo es tan sólo para hacerlo agradable; y no es el yo, propiamente hablando, el objeto de esta pasión. Puesto que, por consiguiente, el orgullo tiene, en cierta manera, dos objetos hacia los cuales dirige nuestra vista, se sigue que cuando ni uno ni otro tienen alguna singularidad, la pasión debe ser más debilitada por ello, que una pasión que tiene sólo un objeto. Comparándonos con los otros, como podemos hacerlo en cada momento, hallamos que no nos distinguimos de ellos en lo más mínimo, y comparando el objeto que poseemos, descubrimos aún la misma lamentable circunstancia. Por estas dos comparaciones tan desventajosas la pasión debe ser enteramente destruida.

3. La tercera restricción es que el objeto placentero o doloroso [6] tiene que ser muy claro y manifiesto, y no sólo para nosotros mismos, sino también para los otros. Esta circunstancia, como las dos precedentes, ejerce un efecto sobre la alegría y sobre el orgullo. Nos imaginamos más felices y también más virtuosos o hermosos cuando aparecemos como tales a los otros, pero hacemos aún más ostentación de nuestras virtudes que de nuestros placeres. Esto procede de causas que yo trataré de explicar después.

4. La cuarta restricción se deriva de la inconstancia de la causa [7] de estas pasiones, y de la breve duración de su enlace con nosotros mismos. Lo que es casual e inconstante produce una alegría pequeña, y un orgullo aún menor. No nos satisfacemos mucho con la cosa misma, y somos aún menos aptos para sentir algún nuevo grado de satisfacción de nosotros mismos con respecto a ella. Prevemos y anticipamos su cambio por la imaginación, que nos hace sentirnos poco satisfechos con la cosa: la comparamos con nosotros mismos, que poseemos una existencia más durable, por lo que su inconstancia aparece aún más grande. Parece ridículo atribuirnos una excelencia que proviene de un objeto que es de mucha más corta duración, y nos concierne sólo en una época tan breve de nuestra existencia. Será fácil comprender por qué razón esta causa no actúa con la misma fuerza en la alegría que en el orgullo, puesto que la idea del yo nos es tan esencial a la primera pasión como a la última.

[8] 5. Puedo añadir como una quinta limitación, o más bien extensión, de mi sistema, que las *reglas generales* tienen una gran influencia sobre el orgullo y la humildad, como sobre todas las otras pasiones. Así pues, nos formamos una noción de las diferentes clases de los hombres, según el poder o riquezas de que son poseedores, y esta noción no la cambiamos teniendo en cuenta la salud o temperamento de las personas, que pueden privarlos de todo goce en su posesión. Esto puede explicarse por los mismos principios que dan razón de la influencia de las leyes generales sobre el entendimiento. El hábito nos lleva más allá de los justos límites de nuestras pasiones, como de nuestros razonamientos.

[9] No estará mal observar en esta ocasión, que la influencia de las leyes generales y máximas sobre las pasiones contribuye a facilitar mucho los efectos de todos los principios que explicaremos en el curso de este tratado. Pues es evidente que si una persona madura y de la misma naturaleza que nosotros, fuese transportada súbitamente de nuestro mundo, se hallaría muy embarazada ante cada objeto, y no sabría determinar [SB 294] en el acto qué grado de amor u odio, orgullo o amistad, u otras pasiones, debía atribuirle. Las pasiones varían frecuentemente por principios muy insignificantes, y éstos no se presentan con una regularidad perfecta, especialmente en las primeras veces. Pero como la costumbre y la práctica han descubierto estos principios, y han establecido el justo valor de cada cosa; desde luego, esto debe contribuir a una fácil producción de las pasiones, y guiarnos, por medio de máximas generales establecidas, en la medida que debemos observar al preferir un objeto a otro. Esta indicación puede servir, quizá, para evitar las dificultades que pueden surgir en lo que concierne a algunas causas, que más adelante debo adscribir a ciertas pasiones, y que pueden ser estimadas demasiado tenues para operar tan universal y ciertamente como se halló que lo hacen.

Terminaré este asunto con una reflexión derivada de estas cinco limitaciones. [10] Esta reflexión es, que las personas que son más vanidosas, y que a los ojos del mundo tienen más razón de sentirse orgullosas, no son las más felices, ni las más humildes son siempre las más miserables, como a primera vista podría imaginarse partiendo del anterior sistema. Un mal puede ser real aunque su causa no tenga relación con nosotros, puede ser real sin ser propio de cada uno, puede ser real sin mostrarse a los otros, puede ser real sin ser constante, y puede ser real sin hallarse sometido a leyes generales. Tales males no dejarán de hacernos miserables, aunque posean sólo una pequeña tendencia a disminuir el orgullo; y quizá los males más reales y serios de la vida, serán declarados de esta naturaleza.

SECCIÓN 7. DEL VICIO Y LA VIRTUD

Considerando estas limitaciones, procedamos a examinar las causas [1] del orgullo y la humildad, y a ver si en cada caso podemos descubrir la doble relación por la cual ellas actúan sobre las pasiones. Si hallamos que todas estas causas se relacionan con el yo, y producen un placer [SB 295] o dolor separado de la pasión, no quedará ningún escrúpulo con respecto al presente sistema. Debemos intentar probar, principalmente, el último punto; al ser el primero en cierto modo autoevidente.

Al comenzar con el VICIO y la VIRTUD, que son las causas más palmarias [2] de estas pasiones, es completamente ajeno a mi propósito entrar en la controversia, que en los últimos años ha excitado mucho la curiosidad del público, de si *estas distinciones morales se fundan en principios naturales y originales, o surgen del interés y la educación*. Reservo el examen de esto para el siguiente libro, y ahora intentaré mostrar que mi sistema se mantiene firme en ambas hipótesis, lo cual será una prueba rigurosa de su solidez.

Pues, concediendo que la moralidad se funda en la naturaleza, [3] debe ser admitido que el vicio y la virtud, por el interés propio o por los prejuicios de la educación, produce en nosotros un dolor o placer real, y podemos observar que esto es defendido rigurosamente por los partidarios de esta hipótesis. Toda pasión, hábito o propiedad de carácter —dicen— que tiende a nuestra ventaja o prejuicio, nos proporciona un placer o un dolor; y después es de donde surge la aprobación o no aprobación. Naturalmente, nos es provechosa la liberalidad de los otros; pero nos hallamos siempre en peligro de ser dañados por su avaricia; el valor nos defiende, pero la cobardía nos expone a todo ataque; la justicia es el soporte de la sociedad, pero la injusticia, a menos que sea reprimida, causará rápidamente su ruina; la humildad nos eleva, pero el orgullo nos mortifica. Por estas razones, las primeras cualidades se estiman como virtudes, y las últimas se consideran vicios. Ahora bien: puesto que es cierto que existe un placer o dolor también relativo al mérito o demérito, de cualquier clase que sea, he logrado lo que era preciso para mi propósito.

[4] Pero voy más lejos, y observo que esta hipótesis moral y mi sistema presente no sólo concuerdan, sino que, admitiendo que la primera es exacta, tenemos la prueba irrefutable y absoluta del último. Pues si [SB 296] toda la moralidad se funda en el dolor o la pena, que nace de la esperanza de una pérdida o ventaja, que puede resultar de nuestro propio carácter o del de los demás, todos los efectos de la moralidad deben derivarse del mismo dolor o placer, y también debe suceder lo mismo con la pasión del orgullo y la humildad. La verdadera esencia de la virtud, de acuerdo con esta hipótesis, es producir placer, y la del vicio producir dolor. La virtud y el vicio deben formar parte de nuestro carácter para excitar orgullo y humildad. ¿Qué más prueba podemos desear para la doble relación de impresiones e ideas?

[5] El mismo argumento irrefutable puede ser derivado de la opinión que mantiene que la moralidad es algo real fundamentado en la naturaleza. La hipótesis más probable que se ha ideado para explicar la distinción entre vicio y virtud, y el origen de los derechos morales y obligaciones es, que por una constitución primaria de la naturaleza, ciertos caracteres y pasiones, por la verdadera consideración y contemplación, producen dolor, mientras que otros, de igual modo, causan placer. El malestar y satisfacción no sólo no son separables del vicio y la virtud, sino que constituyen su verdadera naturaleza y esencia. Aprobar un carácter es sentir un placer originario ante su presentación. El desaprobarlo es experimentar un malestar. Siendo, por consiguiente, el placer y el dolor las causas primarias del vicio y la virtud, deben ser también las causas de todos sus efectos y, en consecuencia, del orgullo y la humildad, que son los acompañantes inevitables de esta distinción.

Aun suponiendo que estas hipótesis de filosofía moral deban ser [6] consideradas como falsas, es evidente que el placer y el dolor, si no las causas del vicio y la virtud, son, en último término, inseparables de ellos. Un carácter generoso y noble proporciona una satisfacción ya en su examen, y cuando se nos presenta, aunque sea tan sólo en un poema o fábula, no deja jamás de encantarnos y deleitarnos. Por otra parte, la crueldad y falsedad desagradan por su propia naturaleza, y no es posible reconciliarnos con estas

cualidades, ni en nosotros ni en los otros. Así, una de las hipótesis sobre la moralidad es una prueba [SB 297] innegable del sistema, y la otra, por lo menos, concuerda con él.

Sin embargo, el orgullo y la humildad no surgen sólo de estas propiedades [7] de la mente que, según los sistemas corrientes de ética, han sido comprendidas como elementos del deber moral, sino también de cualquier otra cosa que tenga relación con el placer o el dolor. Nada halaga tanto nuestra vanidad como el talento de agradar por nuestro ingenio, buen humor u otras prendas, y nada nos mortifica más sensiblemente que un fracaso en algún intento de este género. Nadie ha sido capaz de decir qué es el *ingenio* y mostrar por qué un determinado sistema de pensamiento debe ser comprendido bajo esta denominación, mientras que otro no puede serlo. Sólo por el *gusto* podemos decidir en lo que le concierne, y no poseemos un criterio que nos sirva para formular un juicio de este género. Ahora bien: ¿qué es el *gusto*, mediante el cual recibe su ser el verdadero y falso ingenio en cierto modo, y sin el que el pensamiento no puede tener un título para una de las dos denominaciones? No es más que una sensación de placer producida por el verdadero ingenio, o de dolor producida por el falso, sin que podamos dar las razones de este placer o dolor. La facultad de causar estas sensaciones opuestas es, por consiguiente, la esencia del verdadero y falso ingenio y, en consecuencia, la causa del orgullo y la humildad que surgen de él.

Puede haber, quizás, algunos que, habituados al estilo de las escuelas [8] y del púlpito, y no habiendo considerado jamás la naturaleza bajo otro aspecto que en el que ellos la sitúan, se sientan sorprendidos al oírme decir que la virtud excita el orgullo, pasión que aquéllos miran como un vicio; y que el vicio produce humildad, la cual ellos consideran como una virtud. Pero, para no disputar acerca de palabras, observo que, por *orgullo* entiendo la impresión agradable que surge en la mente cuando el espectáculo de nuestra virtud, riqueza o poder nos permite estar satisfechos de nosotros mismos y que entiendo por *humildad* la impresión opuesta. Es evidente que la primera impresión [SB 298] no es siempre viciosa ni la última virtuosa. La moralidad más inflexible nos permite tener un placer al reflexionar sobre una acción generosa; y no es estimado por nadie una virtud el sentir remordimientos estériles sobre pensamientos de pasadas villanías y bajezas. Por consiguiente, permítasenos examinar estas impresiones, consideradas en sí mismas, y preguntarnos por sus causas, tanto si se hallan en la mente o en el cuerpo, sin preocuparnos ahora qué mérito o censura les corresponde.

SECCIÓN 8. DE LA BELLEZA Y FEALDAD

[1] Ya consideremos el cuerpo como una parte de nosotros mismos, o asintamos a la opinión de aquellos filósofos que lo miran como algo externo, debe siempre admitirse que se halla suficientemente enlazado con nosotros para formar una de estas dobles relaciones, que yo he mostrado ser necesarias a las causas de orgullo y humildad. Por consiguiente, siempre que podamos hallar que a esta relación de ideas se une la relación de impresiones, podemos esperar con seguridad que se presenten una de estas dos

pasiones, según que la impresión sea agradable o desagradable. Pero la *belleza*, del género que sea, nos proporciona un propio deleite o satisfacción; y la *fealdad* produce dolor, sea el que sea el sujeto a que corresponde y sea apreciada en objetos animados o inanimados. Si la belleza o fealdad pertenecen a nuestro propio cuerpo, este placer o dolor se convertirá en orgullo o humildad, existiendo en este caso todas las circunstancias requeridas para producir una transición perfecta de impresiones e ideas. Estas sensaciones opuestas se relacionan con las pasiones opuestas. La belleza o fealdad se relaciona íntimamente con el yo, objeto de ambas pasiones. No es, pues, asombroso que la propia belleza llegue a ser objeto de orgullo, y la fealdad, de humildad.

[2] Pero este efecto de las cualidades personales y corporales no es [SB 299] sólo prueba del presente sistema, mostrando que las pasiones no surgen en este caso sin todas las circunstancias que yo he requerido, sino que también puede ser empleado como un argumento más enérgico y más convincente. Si consideramos todas las hipótesis, que se han hecho o por la filosofía o por el conocimiento vulgar, para explicar la diferencia entre belleza y fealdad, hallamos que todas pueden reducirse a esto, a saber: que la belleza es un orden de construcción de partes que, o por una *constitución originaria* de nuestra naturaleza, o por *costumbre o capricho*, es capaz de producir un placer o satisfacción en el alma. Éste es el carácter distintivo de la belleza, y constituye su diferencia con la fealdad, cuya tendencia natural es producir dolor. Placer y dolor, por consiguiente, no son sólo acompañantes necesarios de la belleza y de la fealdad, sino que constituyen su verdadera esencia. Y de hecho, si consideramos que una gran parte de la belleza, que admiramos en los animales o en otros objetos, se deriva de la idea de la conveniencia o utilidad, no debemos sentir escrúpulo alguno al asentir a esta opinión. La forma que produce fuerza es hermosa en un animal, al igual que la forma que es signo de agilidad lo es en otro. El orden y conveniencia de un palacio no son menos esenciales a su belleza que su mera figura y apariencia. De igual modo, las reglas de la arquitectura requieren que la parte superior de un pilar sea más delgada que su base, y que por esto su figura nos sugiera la idea de seguridad, que es agradable; mientras que la forma contraria nos dé la impresión del peligro, que es desagradable. De innumerables ejemplos de este género, así como de considerar que la belleza, al igual que el ingenio, no puede ser definida, sino que es apreciada sólo por el gusto o la sensación, es dado concluir que la belleza no es más que la forma que produce placer; y la fealdad, la estructura de las partes que sugiere dolor; y puesto que la facultad de producir dolor y placer constituye de esta manera la esencia de la belleza y de la fealdad, todos los efectos de estas cualidades deben derivarse de la sensación, y en consecuencia, el orgullo y la humildad, que de todos sus efectos son los más comunes y notables.

Estimo este argumento preciso y decisivo; pero para dar una autoridad [3] superior al razonamiento presente, supongámoslo falso por un [SB 300] momento, y veamos lo que se sigue. Es cierto, pues, que si la facultad de producir placer o pena no constituye la esencia de la belleza y la fealdad, las sensaciones no son, en último término, separables de las cualidades, y es aun difícil considerarlas aparte. Ahora bien: nada es común a la belleza natural y moral (ambas son las causas del orgullo) más que esta facultad de

producir placer; y como un efecto común supone siempre una causa común, es claro que este placer debe ser en ambos casos una causa real y efectiva de las pasiones. De nuevo, nada es originalmente diferente entre la belleza de nuestro cuerpo y la belleza de los objetos externos y extraños a nosotros, más que el tener aquélla una relación más próxima con nosotros mismos, que falta en la otra. Esta diferencia original, por consiguiente, debe ser la causa de todas las otras diferencias y, por lo tanto, de su diferente influencia sobre la pasión del orgullo, que es despertada por la belleza de nuestra persona, pero no es afectada en lo más mínimo por la de los objetos extraños y externos. Reuniendo estas dos conclusiones, hallamos que componen entre las dos el precedente sistema, a saber: que el placer, como una impresión relacionada o semejante, cuando se refiere a un objeto relacionado, por una transición natural, produce orgullo; y su contrario, humildad. Este sistema, pues, parece ya suficientemente confirmado por la experiencia, aunque nosotros no hemos aún agotado todos nuestros argumentos.

[4] No es sólo la belleza del cuerpo lo que produce orgullo, sino también su vigor y fuerza. El vigor es una especie de poder y, por consiguiente, el deseo de ser superior en vigor debe ser considerado como una especie inferior de *ambición*. Por esta razón el presente fenómeno será suficientemente explicado al exponer esta pasión.

[5] En lo que concierne a las demás cualidades corporales, haremos observar, en general, que lo que en nosotros mismos es útil, bello, o sorprendente, constituye objeto de orgullo; y su contrario, de humildad. [SB 301] Ahora bien: es claro que todas las cosas útiles, hermosas, o sorprendentes coinciden en producir un placer diferente, y sólo en esto. El placer en relación con el yo, por consiguiente, debe ser la causa de la pasión.

[6] Aunque no se discutirá si la belleza es algo real y diferente de la facultad de producir placer, no puede ser puesto en duda que la sorpresa, no siendo más que un placer surgiendo de la novedad, no constituye, exactamente hablando, la cualidad de un objeto, sino solamente una pasión o impresión en el alma. Por consiguiente, de esta pasión debe surgir el orgullo, por una transición natural; y surge tan naturalmente que no hay nada *en nosotros o concerniente a nosotros* que produzca sorpresa, que al mismo tiempo no excite esta otra pasión. Así, nos sentimos orgullosos de las sorprendentes aventuras que hemos corrido, las escapadas que hemos hecho, y los peligros a que hemos estado expuestos. De aquí el origen del mentir, corriente en el hombre, el cual, sin ningún interés, y meramente por vanidad, amontona un número extraordinario de sucesos que, o son ficciones de su cerebro, o si verdaderos, no tienen la más mínima relación con ellos mismos. Su fecunda imaginación los provee con numerosas aventuras, y si este talento falta, se apropian las pertenecientes a otros, para satisfacer su vanidad.

En este fenómeno se contienen dos experiencias que, si las comparo [7] entre sí, según las reglas conocidas por las cuales juzgamos acerca de la causa y el efecto en anatomía, filosofía natural y otras ciencias, obtendremos un irrefutable argumento en favor de la influencia de la doble relación, arriba mencionada. Por una de estas experiencias, hallamos que un objeto produce orgullo solamente por la interposición del placer, y esto porque la cualidad por la que produce orgullo no es en realidad más que la facultad de producir placer. Por la otra experiencia, hallamos que el placer produce el

orgullo por una transición que acompaña a las ideas relacionadas, por lo que, cuando suprimimos la relación, se destruye la pasión inmediatamente. Una aventura sorprendente que nosotros mismos hayamos corrido, se relaciona con nosotros, y por este medio produce orgullo; pero la aventura de [SB 302] otros, aunque pueda causar placer, faltándole esta relación de ideas, no excita jamás esta pasión. ¿Qué más prueba se puede desear para el presente sistema?

Hay sólo una objeción a este sistema con relación a nuestro cuerpo, [8] que es que, aunque no hay nada más agradable que la salud, ni nada más penoso que la enfermedad, los hombres no se sienten comúnmente ni vanidosos de la una, ni mortificados por la otra. Esto se explicará fácilmente si tenemos en cuenta la *segunda y cuarta* limitación propuestas para nuestro sistema general. Se hizo observar que ningún objeto produce orgullo o humildad si no posee algo *peculiar* a nosotros mismos, así como también que toda causa de esta pasión debe ser, en algún modo, *constante* y posee una cierta proporción con respecto a nuestra duración, que es su objeto. Ahora bien: como la salud y la enfermedad varían incesantemente en todos los hombres, y no hay ninguno que se halle sometido *fija y ciertamente* a una u otra, estas ventajas y calamidades son, en cierto modo, independientes de nosotros y no se las considera enlazadas con nuestro ser o existencia. Que esta explicación es verdadera aparece claro, si se considera que siempre que una enfermedad, de cualquier género, se halla tan arraigada en nuestra constitución que no tenemos ninguna esperanza de curar, se convierte en un objeto de humildad, lo que es evidente en los viejos, a quien nada mortifica más que la consideración de su edad y enfermedades. Éstos intentan ocultar, tan largo tiempo como pueden hacerlo, su ceguera y sordera, su reuma y gota; y no los confiesan más que con repugnancia y desagrado. Y aunque los hombres jóvenes no se sientan avergonzados por cada dolor de cabeza o resfriado que padecen, no hay tópico tan apropiado para mortificar el orgullo humano y fomentar una humilde opinión de nuestra naturaleza, como el saber que nos hallamos sometidos en cada momento de nuestra vida a semejantes molestias. Esto prueba de un modo suficiente que el dolor físico y la enfermedad son, por sí mismos, causas propias de humildad, aunque el hábito de estimar las cosas por comparación más que por su valor [SB 303] intrínseco, nos hace no ver estas calamidades, que hallamos pueden acaecer a todo el mundo, y nos lleva a formarnos una idea de nuestra mente y carácter independiente de ellas.

[9] Nos avergonzamos de las enfermedades que afectan a los otros, y son o peligrosas o desagradables para ellos: de la epilepsia, porque causa horror a todo el que está presente; de la sarna, porque es infecciosa; del mal real, porque pasa comúnmente a la posteridad. Los hombres consideran los sentimientos de los otros en un juicio de sí mismos. Esto se ha mostrado evidente en alguno de los razonamientos precedentes, y se mostrará todavía más evidente, y será explicado detalladamente, más tarde.

SECCIÓN 9. DE LAS VENTAJAS Y DESVENTAJAS EXTERNAS

[1] Aunque el orgullo y la humildad tienen por su causa natural y más inmediata las cualidades de nuestra mente y cuerpo, que constituyen el *yo*, hallamos por experiencia que existen muchos otros objetos que producen estas afecciones, y que la Causa Primera es, en cierta medida, oscurecida y perdida por la multiplicidad de las externas y extrínsecas. Nos sentimos orgulloso de casas, jardines, carruajes, del mismo modo que de méritos y excelencias personales; y estas ventajas externas, aunque se hallan muy distantes en sí mismas de nuestra persona, influyen considerablemente sobre una pasión, que se halla dirigida a ellas como a su último objeto. Esto sucede cuando los objetos externos adquieren una relación particular con nosotros, y están asociados y enlazados con nosotros. Un hermoso pez en el océano, un animal en el desierto, y de hecho todo lo que no concierne ni está relacionado con nosotros, no puede tener influencia en nuestra vanidad, sean las que sean las cualidades extraordinarias de que está dotado, y sea el que sea el grado de sorpresa, o admiración, que puede producir ocasionalmente. Estas cosas deben estar asociadas de algún modo con nosotros para excitar nuestro orgullo. Su idea debe depender, en cierto modo, [SB 304] de nosotros mismos, y la transición de la una a la otra debe ser fácil y natural.

[99] Pero aquí es notable que, aunque la relación de *semejanza* opera [2] sobre la mente de la misma manera que la de la causa y contigüidad, llevándonos de una idea a otra, esto rara vez constituye un fundamento del orgullo o la humildad. Si nos parecemos a una persona en alguno de los elementos valuables de su carácter, debemos poseer, en algún grado, la cualidad en que nos parecemos a ella; y cuando sentimos algún grado de vanidad por esta cualidad preferimos siempre reconocerla directamente en nosotros mismos, más que encontrarla por reflexión en otra persona. Así que, aunque una semejanza puede ocasionalmente producir una idea más ventajosa de nosotros mismos, es en esta última en la que la atención se fija, y en la que la pasión halla su causa última y final.

Hay casos, de hecho, en que los hombres se muestran vanidosos [3] de parecerse a un gran hombre en su presencia, figura, aire u otras pequeñas circunstancias que no contribuyen en algún grado a su reputación; pero debe reconocerse que esto no lleva muy lejos, ni es un factor considerable en estas afecciones. Para esto doy la siguiente razón. No podemos sentir jamás vanidad por asemejarnos en aspectos insignificantes a una persona, a menos que ella posea cualidades verdaderamente brillantes que nos causen respeto y veneración. Estas cualidades son, pues, hablando propiamente, las causas de nuestra vanidad mediante su relación con nosotros. Ahora bien: ¿de qué modo se relacionan con nosotros? Son aspectos de la persona que valoramos, y en consecuencia, enlazados con sus aspectos insignificantes, que se supone también son aspectos de ella. Estas cualidades insignificantes se hallan enlazadas con las que se le asemejan en nosotros, y estas cualidades nuestras, siendo aspectos, son enlazadas con el todo. De este modo, se forma una cadena de varios eslabones entre nosotros y las cualidades brillantes de la persona a que nos parecemos. Pero aparte de que esta multitud de relaciones debe debilitar el enlace, es evidente que la mente, pasando de las cualidades brillantes a las triviales, debe, por contraste, percibir mejor la insignificancia de las

últimas y sentirse, en alguna medida, avergonzada por la comparación [SB 305] y semejanza.

Por consiguiente, la relación de contigüidad, o de causalidad, entre [4] la causa y el objeto de orgullo y humildad, es el único requisito para hacer surgir estas pasiones; y estas relaciones no son más que cualidades por las que la imaginación es llevada de una idea a otra. Consideremos ahora qué efecto pueden tener éstas sobre la mente y por qué medios se hacen tan necesarias para la producción de las pasiones. Es evidente, que la asociación de ideas opera de una manera tan callada e imperceptible que nos damos muy poca cuenta de ella, y la descubrimos más por sus efectos que por su sentimiento o percepción. No produce emoción, no da lugar a una nueva impresión de cualquier género, sino que sólo modifica las ideas que la mente posee primeramente, y que ésta puede reproducir en cualquier ocasión. De este razonamiento, así como de una experiencia indubitable, podemos concluir que una asociación de ideas, aunque necesaria, por sí sola no es suficiente para que surja una pasión.

[5] Es evidente, pues, que cuando la mente siente una pasión o de orgullo o de humildad ante la presencia de un objeto relacionado, existe, además de la relación o transición del pensamiento, una emoción o impresión original producida por algún otro principio. La cuestión es, si la emoción primeramente producida es la pasión misma, o alguna otra impresión relacionada con ella. Esta cuestión no podemos tardar en decidirla; pues, aparte de todos los otros argumentos que abundan en favor de este asunto, debe resultar evidente que la relación de las ideas, que la experiencia nos muestra que es una circunstancia tan indispensable para la producción de la pasión, sería enteramente superflua, si no estuviese secundada por una relación de afecciones y no facilitase la transición de una impresión a otra. Si la naturaleza produjera inmediatamente la pasión del orgullo o la humildad, se hallaría completa en sí misma, no requeriría una ulterior adición o aumento de alguna otra afección. Suponiendo que la primera emoción [SB 306] está relacionada solamente con el orgullo y la humildad, es fácil de concebir para qué propósito puede servir la relación de los objetos, y cómo las dos asociaciones diferentes de impresiones e ideas pueden, midiendo sus fuerzas, ayudarse recíprocamente. No solamente se concibe fácilmente esto, sino que yo me atreveré a afirmar que es la única manera en que podemos concebir este proceso. Una sucesión fácil de ideas, que por sí misma no produce una emoción, no es ni necesaria, ni aun útil para la pasión, sino favoreciendo la transición entre algunas impresiones relacionadas. Sin mencionar que el mismo objeto causa un grado mayor o menor de orgullo, no sólo en proporción del aumento o disminución de sus cualidades, sino también en relación de la distancia o proximidad de la relación; lo que es un claro argumento de la transición de las afecciones que acompaña a la relación de las ideas, pues todo cambio en la relación produce un cambio proporcional en la pasión. Así, una parte del sistema precedente, concerniente a la relación de las ideas, es una prueba suficiente de la otra, que se refiere a las impresiones, y se halla tan evidentemente fundado en la experiencia que sería perder el tiempo intentar demostrarlo.

Esto aparecerá todavía más evidente en casos particulares. Los [6] hombres se

sienten vanidosos de la belleza de su tierra, de su condado, de su parroquia. Aquí la idea de la belleza produce, sin más, un placer. Este placer se relaciona con el orgullo. El objeto o causa de este placer es, por hipótesis, referido al yo, o al objeto del orgullo. Por esta doble relación de impresiones e ideas, se verifica una transición de una impresión a otra.

Los hombres [también][100] se sienten vanidosos de la temperatura [7] del clima en que han nacido, y de la fertilidad de su tierra natal, de la bondad de los vinos, frutos o vituallas producidos por ella, de la suavidad o fuerza de su idioma y de otras particularidades de este género. Estos objetos contienen, evidentemente, una referencia al placer de los sentidos, y son originalmente considerados como agradables para el tacto, gusto u oído. ¿Cómo es posible que lleguen a ser objetos de orgullo salvo mediante la transición antes explicada?

Algunas personas muestran una vanidad de un género opuesto, y [8] aparentan despreciar su propia tierra, en comparación con aquellas [SB 307] por las que han viajado. Estas personas notan, cuando se hallan en su hogar y rodeadas de sus compatriotas, que la relación íntima entre ellos y su propia nación es común a tantos, que en cierto modo se pierde para ellos, mientras que, su relación distante con una comarca extraña, relación que se ha formado por haber visto aquélla y vivido en ella, es aumentada por la consideración de que hay muy pocos que hayan hecho lo mismo. Por esta razón, siempre admiran más la belleza, utilidad y la rareza de lo extranjero, que lo que hay en su propia casa.

Ya que podemos sentirnos orgullosos de nuestra tierra, [clima],[101] [9] o de un objeto inanimado que posea alguna relación con nosotros, no es extraño que nos sintamos orgullosos de las cualidades de aquellos que se hallan enlazados con nosotros por la sangre o la amistad. De acuerdo con esto, hallamos que las mismas cualidades que en nosotros producen orgullo, producen en grado menor la misma afección, cuando las descubrimos en personas relacionadas con nosotros. La belleza, habilidad, mérito, crédito y honores de su estirpe son exhibidos calurosamente por el vanidoso, y constituyen el manantial más considerable de su vanidad.

[10] Si nosotros mismos somos vanidosos de nuestras riquezas, para satisfacer nuestra vanidad deseamos que todo el que tenga alguna relación con nosotros deba, igualmente, poseer riquezas, y nos sentimos avergonzados del que es humilde o pobre, entre nuestros amigos y relaciones. Por esta razón, apartamos al pobre tan lejos de nosotros como es posible, y cuando no podemos evitar la pobreza en alguna rama colateral distante, nuestros antepasados son considerados nuestros parientes más cercanos; ésta es la causa por la que todo el mundo finge ser de buena familia y ser descendiente de una larga sucesión de ancestros ricos y honorables.

[11] Frecuentemente he observado que, los que se vanaglorian de la antigüedad de sus familias, se alegran cuando pueden añadir la circunstancia de que sus antepasados, por muchas generaciones, han sido sin interrupción propietarios de la misma porción de tierra, y [SB 308] que su familia jamás ha cambiado sus posesiones, o ha sido trasladada a otra comarca o provincia. También he observado que es un motivo adicional de

vanidad, el poderse vanagloriar de que estas posesiones hayan sido transmitidas a través de una descendencia compuesta enteramente de varones, y de que los honores y fortuna no hayan pasado jamás a través de alguna mujer. Expliquemos este fenómeno por el siguiente sistema.

[12] Es evidente que, cuando alguien se vanagloria de la antigüedad de su familia, el motivo de su vanidad no es sólo el curso del tiempo o el número de antepasados, sino sus riquezas y crédito, que se supone le conceden un honor a causa de su relación con ellos. Primeramente, si se consideran estos objetos, y se es afectado por ellos de un modo agradable, y después se vuelve sobre sí mismo, gracias a la relación de padre a hijo, se siente uno exaltado por la pasión del orgullo mediante la doble relación de impresiones e ideas. Puesto que, por consiguiente, la pasión depende de estas relaciones, el vigor de alguna de estas relaciones debe aumentar la pasión, y la debilidad de las relaciones disminuirla. Ahora bien, es cierto que la identidad de la posesión fortalece la relación de las ideas que surgen de la sangre y el parentesco, y lleva a la fantasía con mayor facilidad de una generación a otra, de los más remotos antepasados a su posteridad, quienes son al mismo tiempo sus herederos y sus descendientes. Por esta facilidad la impresión se transmite más completa, y excita un grado más alto de orgullo o vanidad.

El caso es el mismo en la transmisión de honores y fortuna a través [13] de una sucesión de varones sin pasar a través de alguna mujer. Es una propiedad de la naturaleza humana, propiedad que debemos considerar después[102] de que la imaginación se dirige naturalmente a lo que es importante y considerable; y cuando dos objetos se presentan a ella, el uno pequeño y el otro grande, usualmente abandona el primero y se concentra enteramente en el último. Como en la sociedad del matrimonio, el sexo masculino tiene ventajas sobre el femenino; el marido es el primero que atrae nuestra atención; y tanto si lo consideramos [SB 309] directamente, o si llegamos a él a través de objetos relacionados, el pensamiento se detiene en él con mayor satisfacción, llega a él con mayor facilidad que a su consorte. Es fácil ver que esta propiedad debe fortalecer la relación de los hijos con el padre, y debilitar su relación con la madre; pues como todas las relaciones no son sino la inclinación a pasar de una idea a otra, siempre que se refuerza la inclinación se refuerza la relación; y como tenemos una inclinación más marcada a pasar de la idea de los hijos a la del padre, que de la misma idea a la de la madre, debemos considerar la primera relación como la más estrecha y más considerable. Ésta es la razón de por qué los hijos exhiben comúnmente el nombre de los padres, y se consideran ser de un nacimiento noble o bajo, de acuerdo con *su* familia. Y aunque la madre posea un espíritu y genio superior al del padre, como a menudo sucede, prevalece la *regla general*, a pesar de la excepción, de acuerdo con la doctrina antes explicada. Es más, cuando la superioridad, en cualquier género, es tan grande, o cuando otras razones tienen tal efecto que hacen que los hijos representen más bien a la familia de la madre que a la del padre, la regla general obtiene de aquí tal eficacia, que se debilita la relación, y se produce una ruptura en la línea de los antecesores. La imaginación no corre a través de ella con facilidad, ni es capaz de transferir el honor y el crédito de los antecesores a su

descendencia del mismo nombre y familia tan rápidamente, como cuando la transición se amolda a la regla general y pasa de padres a hijos, o de hermano a hermano.

SECCIÓN 10. DE LA PROPIEDAD Y RIQUEZAS

Pero la relación que se estima más estrecha y que entre todas produce [1] más comúnmente la pasión del orgullo es la de propiedad. Me será [SB 310] imposible explicar esta relación plenamente hasta que llegue a tratar de la justicia y otras virtudes morales. Es suficiente hacer observar, en esta ocasión, que la propiedad puede ser definida como *una relación entre una persona y un objeto, de modo que permite a aquélla y prohíbe a otras la libre posesión y uso de algo, sin violar las leyes de justicia y equidad moral*. Si la justicia, por consiguiente, es una virtud que tiene una influencia original y natural sobre la mente humana, la propiedad puede ser considerada como una especie particular de *causación*, tanto si consideramos la libertad que concede al propietario de operar como le place sobre el objeto o las ventajas que obtiene de él. Sucede lo mismo si la justicia, de acuerdo con el sistema de ciertos filósofos, se estima una virtud artificial y no natural; pues el honor, costumbres y leyes civiles desempeñan el papel de la conciencia natural, y producen, en algún grado, los mismos efectos. Es cierto, sea dicho de paso, que la mención de la propiedad lleva nuestro pensamiento al propietario, y la del propietario a la propiedad; lo que, siendo una prueba de una perfecta relación de ideas, es todo lo que se requiere para nuestro presente propósito. Una relación de ideas, unida a la de las impresiones, produce siempre una transición de las afecciones; y, por consiguiente, siempre que un placer o pena surge de un objeto, enlazado por nosotros por *propiedad*, podemos estar seguros que debe surgir orgullo o humildad de esta unión de relaciones, si el sistema precedente es sólido y satisfactorio. Y si es así o no, podemos saberlo pronto por la ojeada más rápida de la vida humana.

[2] Cualquier cosa perteneciente a un hombre vanidoso es lo mejor que puede ser encontrado en cualquier lugar. Su casa, sus carruajes, sus muebles, vestidos, caballos, sabuesos, son superiores a los de los otros en todos los conceptos, y es fácil observar que de la menor superioridad en alguna de estas cosas, obtiene un nuevo motivo de orgullo o vanidad. Su vino, si se le da crédito, tiene un sabor más fino que ningún otro; su cocina es más exquisita; su mesa, más ordenada; su [SB 311] servidumbre, más experta; el aire en que vive, más saludable; el suelo que cultiva, más fértil; sus frutos maduran más pronto y mejor; un objeto que posee es notable por su novedad, otro por su antigüedad. Éste es la obra de un famoso artista que perteneció a tal príncipe o gran hombre; en una palabra, todos los objetos que son útiles, bellos o sorprendentes, o relacionados con tales, pueden, mediante la propiedad, dar lugar a estas pasiones. Estos objetos coinciden en producir placer, y no coinciden más que en esto. Esto es lo único común a ellos, y, por consiguiente, debe ser la cualidad que produce la pasión, que es su efecto común. Como todo nuevo ejemplo es un nuevo argumento, y como los ejemplos son innumerables, puedo aventurarme a afirmar que ningún sistema fue jamás tan plenamente demostrado

por la experiencia como el que yo he presentado aquí.

Si la propiedad de alguna cosa que produce placer por su utilidad, [3] belleza o novedad, produce también orgullo por una doble relación de impresiones e ideas, no debemos admirarnos de que la facultad de adquirir esta propiedad tenga el mismo efecto. Ahora bien, las riquezas deben ser consideradas como la facultad de adquirir la propiedad que agrada, y sólo en este sentido tienen alguna influencia sobre las pasiones. Los bonos podrán en muchas ocasiones ser considerados como riqueza, y esto sucede porque pueden concedernos la capacidad de adquirir moneda: y la moneda tampoco es riqueza, sino un metal dotado de ciertas cualidades, como solidez, peso y solubilidad; pero únicamente él tiene relación con los placeres y ventajas de la vida. Dando esto por sentado, que es tan evidente en sí mismo, podemos sacar de ello uno de los más poderosos argumentos que yo he empleado para probar la influencia de la doble relación sobre el orgullo y la humildad.

Ha sido señalado, al tratar del entendimiento, que la distinción [4] que a veces hacemos entre una *facultad* y su *ejercicio* es completamente fútil, y que ni un hombre ni ningún otro ser debería ser pensado como poseyendo una habilidad, a menos que ésta sea ejercitada y puesta en acción. Pero, aunque esto sea estrictamente verdadero para una manera estricta y *filosófica* de pensar, es cierto que no es la *filosofía* [SB 312] de nuestras pasiones, sino que muchas cosas operan sobre ellas mediante la idea y el supuesto de una facultad independiente de su ejercicio real. Sentimos agrado cuando descubrimos alguna capacidad de proporcionar placer, y sentimos desagrado cuando otra adquiere el poder de producir dolor. Esto es, por experiencia, evidente; pero para dar una explicación precisa del asunto y dar cuenta de esta satisfacción y desagrado debemos considerar las siguientes reflexiones:

Es evidente que el error de distinguir la facultad de su ejercicio no [5] procede enteramente de la doctrina escolástica de la *voluntad libre*, la cual, de hecho, representa un papel insignificante en la vida corriente, y tiene escaso influjo sobre nuestra manera popular y vulgar de pensar. Según esta doctrina, los motivos no nos privan de la *voluntad libre* ni nos despojan de nuestra facultad de realizar o no realizar una acción. Pero, según las nociones comunes, el hombre no tiene ningún poder, cuando se interponen motivos verdaderamente importantes entre él y la satisfacción de sus deseos, que lo determinan a no realizar lo que desea hacer. Yo no pienso que he caído bajo el poder de mi enemigo cuando le veo pasar junto a mí en la calle con una espada al lado, mientras que yo me hallo desprovisto de arma alguna. Sé que el temor a los magistrados civiles es una defensa tan fuerte como un arma de acero, y que yo me hallo tan seguro como si él estuviera encadenado o encarcelado. Pero cuando una persona adquiere tal autoridad sobre mí que no sólo no existe obstáculo externo para sus acciones, sino que también puede castigarme o premiarme como le plazca sin el menor miedo de castigo por su parte, entonces yo le atribuyo un pleno poder y me considero yo mismo como súbdito o vasallo.

[6] Ahora bien, si comparamos estos dos casos, el de una persona que tiene motivos verdaderamente poderosos de interés o seguridad para evitar una acción, y el de una que

no se halla bajo tal presión, hallaremos, de acuerdo con la filosofía explicada en el libro anterior, que la única diferencia conocida entre ellos está en que, en el primer caso concluimos, de la *experiencia pasada*, que la persona no realiza la acción, y en el último, que es posible o probable que la realice. Nada es [SB 313] más fluctuante e inconstante en muchas ocasiones que la voluntad del hombre, y nada hay más que los motivos poderosos que puedan ofrecernos una certeza absoluta al pronunciarnos en lo concerniente a las acciones futuras. Cuando vemos una persona libre dominada por estos motivos, suponemos la posibilidad de su acción o de su inhibición, y aunque, en general, podemos concluir que se halla determinada por motivos y causas, sin embargo, esto no quita la incertidumbre de nuestro juicio en lo que concierne a estas causas, ni la influencia de esta incertidumbre sobre las pasiones. Puesto que, por consiguiente, adscribimos la facultad de realizar una acción a todo el que no tiene motivos poderosos para reprimirla, y se la negamos al que los tiene, se puede concluir justamente que la *facultad* incluye siempre una referencia a su *ejercicio*, actual o probable, y que consideramos a una persona como dotada con una capacidad cuando hallamos, por la experiencia pasada, que es probable, o por lo menos posible, que pueda ejercerla, y de hecho, como nuestras pasiones siempre se refieren a la existencia real de objetos, y juzgamos siempre de esta realidad por las cosas pasadas, nada puede ser más fácil por sí mismo, sin ningún razonamiento ulterior, que la facultad consista en la posibilidad o probabilidad de una acción, descubierta por la experiencia y la práctica del mundo.

Entonces, es evidente que siempre que una persona está en tal situación [7] con respecto a mí, no hay un motivo poderoso para disuadirla de que me dañe y, por consiguiente, es *incierto* si me dañará o no, yo me encontraré mal en tal situación, y no puedo considerar la posibilidad o probabilidad de este daño sin una sensible inquietud. Las pasiones no son sólo afectadas por sucesos [tales][103] que son ciertos e infalibles, sino también, en un grado inferior, por los posibles y contingentes. Y aunque quizá yo no experimente nunca realmente ningún daño, y descubra por las consecuencias que, filosóficamente hablando, la persona nunca tuvo ningún poder de dañarme, puesto que ella no ejerció ninguno, esto no evita mi malestar, ocasionado por la incertidumbre anterior. Las pasiones agradables pueden operar aquí lo mismo que las desagradables y sugerir un placer cuando yo percibo ser posible o probable un bien por la posibilidad o probabilidad [SB 314] de que otro me lo conceda, por la supresión de motivos poderosos los cuales podrían haberlo impedido anteriormente.

Pero podemos, además, observar que esta satisfacción aumenta [8] cuando se aproxima algún bien de tal manera que se halla en el poder *de uno* tomarlo o dejarlo, y no existe ningún impedimento físico, ni ningún motivo verdaderamente poderoso, para impedir nuestro goce. Como todos los hombres desean el placer, nada puede ser más probable que su existencia cuando no hay un impedimento externo para producirlo, y los hombres no ven peligro ninguno en seguir sus inclinaciones. En este caso, su imaginación anticipa fácilmente la satisfacción, y sugiere el mismo goce que si estuviesen convencidos de su real y actual existencia.

Pero esto no da suficientemente razón de la satisfacción que acompaña [9] a las

riquezas. El avaro obtiene un placer de su dinero, esto es, del *poder* que le concede de procurarse todos los placeres y ventajas de la vida, aunque sabe que ha gozado de sus riquezas durante cuarenta años sin gozar alguna vez de ellas, y, en consecuencia, no se puede concluir, por ninguna especie de razonamiento, que la existencia real de estos placeres está más cercana que si él estuviese privado enteramente de todas sus posesiones. Pero aunque no puede llegar a una conclusión semejante mediante el razonamiento referente a la mayor proximidad del placer, es cierto que él *imagina* estar más cerca de aquél cada vez que se apartan todos los objetos externos y junto con los más poderosos motivos de interés y peligro, que se oponen a ello. Para mayor satisfacción sobre este punto, debo remitirme a mi explicación de la voluntad, donde explicaré la sensación falsa de libertad[104] que nos hace imaginarnos que podemos realizar algo que no es ni muy peligroso ni muy destructivo. Siempre que otra persona no se halle obligada por algún interés a abstenerse de un placer, juzgamos por experiencia que el placer existirá, y que ella lo obtendrá probablemente. Pero cuando nosotros mismos estamos en esta situación, [SB 315] juzgamos, mediante una *ilusión de la fantasía*, que el placer es aún más próximo e inmediato. La voluntad parece moverse fácilmente en todas direcciones, y lograr una sombra o imagen de sí misma, aun en aquel aspecto en que no produce nada. Mediante esta imagen, el placer parece aproximarse más cerca de nosotros y nos da la misma satisfacción que si fuese perfectamente cierto y seguro.

[10] Ahora será fácil llevar este razonamiento a su término, y probar que cuando las riquezas producen orgullo o vanidad en sus poseedores, como nunca dejan de hacerlo, es únicamente por medio de una doble relación de impresiones e ideas. La verdadera esencia de las riquezas consiste en la facultad de procurar los placeres y conveniencias de la vida. La verdadera esencia de esta facultad consiste en la probabilidad de su ejercicio, y motivándonos a anticipar, por un razonamiento *verdadero* o *falso*, la existencia real del placer. Esta anticipación del placer es, en sí misma, un placer muy considerable; y su causa es alguna posesión o propiedad que gozamos, y que está de este modo relacionada con nosotros; vemos aquí, claramente, presentarse ante nosotros, más exacta y distintamente, todas las partes del sistema precedente.

[11] Por la misma razón que las riquezas causan placer y orgullo, y que la pobreza da lugar al desagrado y humildad, el poder debe producir la primera de estas emociones y la esclavitud la última. El poder o la autoridad sobre los otros nos hace capaces de satisfacer todos nuestros deseos; la esclavitud, por someternos a la voluntad de los otros, nos expone a mil necesidades y mortificaciones.

[12] Aquí vale la pena observar que la vanidad del poder o la vergüenza de la esclavitud son aumentadas considerablemente por la consideración de las personas sobre quienes ejercemos nuestra autoridad, o que la ejercen sobre nosotros; pues suponiendo posible erigir estatuas con un mecanismo tan admirable que pudieran moverse y obrar obedeciendo a la voluntad, es evidente que su posesión produciría placer y orgullo, pero no en grado tan grande como la misma autoridad cuando se ejerce sobre criaturas sensibles y racionales, pues su condición, al ser comparada con la nuestra, hace que ésta parezca más agradable y honorable. La comparación es, en todo caso, un método seguro

de aumentar nuestra estima con respecto a alguna cosa. Un hombre rico siente mejor la felicidad de su condición [SB 316] oponiéndola a la de un mendigo. Pero existe una ventaja particular en el poder, por el contraste que se nos presenta en cierto modo entre nosotros y la persona sobre quien mandamos. La comparación es obvia y natural: la imaginación lo halla en el verdadero sujeto: el paso del pensamiento a su concepción, es suave y fácil. Y que esta circunstancia tiene un efecto considerable aumentando su influencia aparece más adelante, al examinar la naturaleza de la *malicia* y de la *envidia*.

SECCIÓN 11. DEL AMOR POR LA FAMA

Pero además de estas causas originarias del orgullo y la humildad existe [1] una causa secundaria que tiene su raíz en la opinión de los otros, y que posee una igual influencia sobre las afecciones. Nuestra reputación, carácter, y nuestro nombre son consideraciones de gran peso e importancia; y hasta las demás causas del orgullo y la humildad, virtud, belleza y riquezas, tienen una pequeña influencia si no están secundadas por las opiniones y los sentimientos de los otros. Para dar razón de este fenómeno será necesario detenernos un poco y explicar primero la naturaleza de la *simpatía*.

Ninguna cualidad de la naturaleza humana es más notable, ni en [2] sí misma ni en sus consecuencias, que la inclinación que poseemos a simpatizar con los otros y a recibir por comunicación sus inclinaciones y sentimientos, aunque sean diferentes o contrarios a los nuestros. Esto no se revela sólo en los niños, que tácitamente abrazan toda opinión que les es propuesta; sino también en hombres de la mayor capacidad de juicio e inteligencia, que hallan muy difícil seguir su propia razón o inclinación, en oposición con la de sus amigos o compañeros acostumbrados. A este principio podríamos atribuir la gran uniformidad que podemos observar en los caracteres y los modos de pensar de los individuos de una misma nación; y es mucho más probable [SB 317] que esta semejanza surja de la simpatía, que de alguna influencia del suelo o clima, la cual, aunque continúa invariablemente la misma, no es capaz de conservar idéntico el carácter de una nación, durante una centuria. Un hombre bondadoso se encuentra en un instante dado del mismo humor que su compañía, y hasta el más orgulloso y arisco torna en su vida un tinte de sus compatriotas y conocidos. Un aspecto jovial produce una sensible complacencia y serenidad en la mente; del mismo modo, un aspecto irritado o triste me llena de un repentino desaliento. Odio, resentimiento, estima, amor, valor, júbilo y melancolía son pasiones que experimento más por comunicación que por mi propio temperamento o disposición natural. Un fenómeno tan notable merece nuestra atención, y debe ser investigado hasta llegar a sus primeros principios.

[3] Cuando una afección es producida por simpatía, es primeramente conocida sólo por los efectos y por las manifestaciones externas, en el porte y la conversación, que transmiten una idea de ello. La idea es convertida ahora en una impresión, y adquiere un grado tal de fuerza y vivacidad, que llega a convertirse en la verdadera pasión, y a producir una emoción igual a la de una afección original. Por muy instantáneo que pueda

ser este cambio de la idea en impresión, procede de ciertas consideraciones y reflexiones que no escapan al escrutinio riguroso del filósofo, aunque él sea la persona que las lleva a cabo.

[4] Es evidente que la idea, o más bien la impresión de nosotros mismos está siempre íntimamente presente en nosotros, y que nuestra conciencia nos da una concepción tan vivaz de nuestra persona que no es posible imaginar que algo pueda superarla en este particular. Cualquier objeto, pues, que esté relacionado con nosotros mismos, deberá, de acuerdo con los principios anteriores, ser concebido con una vivacidad de concepción semejante; y aunque esta relación no debería ser tan fuerte como la de causalidad, debería tener aún una influencia considerable. Semejanza y contigüidad son relaciones que no deben ser olvidadas, especialmente cuando, por una inferencia de [SB 318] causa y efecto, y por la observación de signos externos, somos informados de la existencia real del objeto, que es semejante o contiguo.

[5] Ahora bien, es obvio que la naturaleza ha establecido una gran semejanza entre las criaturas humanas, y que jamás notamos una pasión o principio en otros sujetos de la que, en algún grado, no podamos hallar en nosotros un análogo. El caso es el mismo con la estructura de la mente que con la del cuerpo. Aunque las partes puedan diferir en su figura y tamaño, su estructura y composición son en general las mismas. Existe una notable semejanza que se conserva en medio de toda su variedad; y esta semejanza debe contribuir mucho a hacernos experimentar los sentimientos de los otros, y concebirlos con facilidad y placer. De acuerdo con esto, hallamos que cuando, además de la semejanza general de nuestras naturalezas existe una similitud peculiar de nuestros modales, carácter, país o lenguaje, se facilita la simpatía. Cuanto más fuerte es la relación entre nosotros y un objeto, tanto más fácilmente realiza la imaginación la transición, y transmite a la idea relacionada la vivacidad de concepción, con la cual nosotros formamos siempre la idea de nuestra propia persona.

Tampoco es la semejanza la única relación que ejerce este efecto, [6] sino que ésta recibe nueva fuerza de otras relaciones que pueden acompañarla. Los sentimientos de los otros sujetos tienen poca influencia si están lejos de nosotros: requieren de la relación de contigüidad para comunicarse enteramente. Las relaciones de sangre, siendo una especie de causación, pueden a veces contribuir al mismo efecto, e igualmente la vecindad, que opera del mismo modo que la educación y costumbre, como veremos más adelante y más detenidamente.[105] Todas estas relaciones, cuando van juntas, llevan la impresión o conciencia de nuestra propia persona hacia la idea de los sentimientos o pasiones de los otros y nos hacen concebirlos de la manera más intensa y vivaz.

Ya se ha hecho notar al comienzo de este tratado que todas las [7] ideas provienen de impresiones y que estos dos géneros de percepciones [SB 319] difieren solamente en el grado de fuerza y vivacidad con que se presentan en el alma. Los elementos componentes de las ideas y de las impresiones son exactamente los mismos. La manera y el orden de su presentación pueden ser los mismos. Los diferentes grados de su fuerza y vivacidad son, por consiguiente, las únicas particularidades que los distinguen. Y ya que esta diferencia puede ser suprimida, en cierto modo, por una relación entre impresiones e

ideas, no es de extrañar que una idea de un sentimiento o pasión pueda por este medio ser vivificada de tal modo que se convierta en el verdadero sentimiento o pasión. La idea vivaz de un objeto se aproxima siempre a su impresión; y es cierto que podemos sentir malestar y dolor por la mera fuerza de la imaginación, y hacer que una enfermedad sea real sólo por pensar frecuentemente en ella. Pero esto es más notable en las opiniones y afectos; y aquí es principalmente donde una idea vivaz se convierte en una impresión. Nuestras afecciones dependen más de nosotros mismos, y de las operaciones internas de la mente que ninguna otra clase de impresiones; razón por la que surgen más naturalmente de la imaginación y de las ideas vivaces que nos formamos de ellas. Ésta es la naturaleza y causa de la simpatía, y de este modo experimentamos tan profundamente las opiniones y afectos de los otros siempre que las descubrimos.

[8] Lo que es más notable en este asunto es la decisiva confirmación que estos fenómenos nos proporcionan para el sistema precedente, referente al entendimiento y, por consiguiente, para el presente, concerniente a las pasiones; puesto que ambos son análogos. De hecho, es evidente que cuando simpatizamos con las pasiones y sentimientos de los otros, estos impulsos aparecen primeramente en *nuestra* mente como meras ideas, y se consideran como perteneciendo a otra persona, de un modo idéntico a como concebimos cualquier otra realidad. Es también evidente que las ideas de las afecciones de los otros se convierten en las impresiones que ellas representan, y que las pasiones surgen en conformidad con las imágenes que nos formamos de ellas. [SB 320] Todo esto es objeto de la experiencia más corriente, y no depende de ninguna hipótesis filosófica. La ciencia puede ser admitida sólo para explicar estos fenómenos, aunque, al mismo tiempo, se debe confesar que son tan claros por sí mismos, que hay poca ocasión de emplearla. Pues, aparte de la relación de causa y efecto, por la cual nos convencemos de la realidad de la pasión con la que simpatizamos, aparte de esto, digo, debemos ser auxiliados por las relaciones de semejanza y contigüidad para sentir la simpatía en su plena perfección. Y puesto que estas relaciones pueden convertir enteramente una idea en una impresión, y hacer pasar la vivacidad de la última a la primera, tan perfectamente que nada se pierda en la transición, podemos concebir fácilmente hasta qué punto la relación de causa y efecto, por sí sola, puede servir para fortalecer y vivificar una idea. En la simpatía existe una conversión evidente de una idea en una impresión. Esta conversión surge de la relación del objeto con nosotros mismos. Nuestro propio yo está siempre íntimamente presente. Si comparamos todas estas circunstancias, hallaremos que la simpatía corresponde exactamente a las operaciones de nuestro entendimiento, y que aun contiene algo más sorprendente y extraordinario.

[9] Ahora es el momento para volver nuestra vista a la consideración general de la simpatía, a su influencia sobre el orgullo y la humildad, cuando estas pasiones surgen de la alabanza o censura, reputación o infamia. Podemos observar que ninguna persona es siempre alabada por otra a causa de una cualidad, que, si fuese real, no produjese, sobre la persona que la posee, orgullo. Los elogios se refieren al poder, riquezas, familia o virtud de aquélla, motivos todos de vanidad que ya hemos expuesto y explicado antes. Así, es cierto que si una persona se considera a sí misma bajo el mismo aspecto en que

aparece a su admirador, recibirá de ello un placer singular, y después experimentará orgullo o satisfacción de sí, de acuerdo con la hipótesis antes expuesta. Ahora bien, nada es más natural para nosotros, que abrazar las opiniones de los demás en este particular, mediante la *simpatía*, que hace que sus sentimientos nos sean íntimamente presentes, y mediante el *razonamiento*, que nos hace considerar su juicio como una especie de argumento para lo que ellos afirman. Estos dos principios de autoridad [SB 321] y simpatía influyen en casi todas nuestras opiniones, pero tienen una peculiar influencia cuando juzgamos acerca de nuestro propio valor y carácter. Tales juicios van siempre acompañados de pasión;[106] y nada tiende más a perturbar nuestro entendimiento y a arrastrarnos a algunas opiniones, aun irracionales, que su conexión con la pasión, la que, extendiéndose sobre la imaginación, concede una fuerza adicional a toda idea relacionada. A lo que podemos añadir que, siendo conscientes de la gran parcialidad en nuestro propio favor, nos sentimos particularmente halagados por todo lo que confirma la buena opinión que tenemos de nosotros mismos y molestados por todo lo que se opone a ella.

Todo esto parece muy probable en teoría; pero para lograr plena [10] certidumbre en este razonamiento, debemos examinar el fenómeno de las pasiones, y ver si está de acuerdo con él.

Entre estos fenómenos podemos considerar como muy favorable [11] para nuestro propósito el de que aunque la gloria en general es agradable, obtenemos una mayor satisfacción de la aprobación de aquellos que estimamos y aprobamos, que la de aquellos que odiamos o despreciamos. Del mismo modo nos sentimos principalmente mortificados con el desprecio de las personas cuyo razonamiento consideramos de algún valor, y somos indiferentes en gran medida frente a las opiniones del resto del género humano. Si la mente obtuviera, por un instinto original, un deseo de gloria y una aversión de la infamia, la gloria y la infamia nos influirán sin distinción alguna; y toda opinión, según fuera favorable o desfavorable, excitaría igualmente este deseo o aversión. El juicio de un tonto es al juicio de otra persona lo mismo que el de un hombre sabio, y es tan sólo inferior en su influencia sobre nuestro propio juicio.

[12] No sólo nos sentimos más halagados con la aprobación de un hombre sabio, que con la de un tonto, sino que recibimos una satisfacción [SB 322] adicional de la primera, cuando es obtenida después de un íntimo y largo trato. Esto se explica del mismo modo que lo anterior.

[13] Las alabanzas de los otros jamás nos procuran mucho placer, a no ser cuando coinciden con nuestra propia opinión, y nos ensalzan con motivo de aquellas cualidades en las cuales sobresalimos. Un mero soldado valora poco el carácter de elocuencia; un hombre civil, el valor; un obispo, el humor; y un comerciante, el saber. Sea la que sea la estima que un hombre pueda tener por una cualidad, considerada abstractamente, cuando es consciente de que no la posee, la opinión del mundo entero le causará un placer escaso al respecto, y esto porque jamás será capaz de estar de acuerdo con la opinión de los otros.

[14] Nada es más usual en hombres de buena familia, pero de poca fortuna, que

abandonar sus amigos y patria, y preferir buscar su vida por medio de trabajos rutinarios entre extranjeros, que entre los que conocen su nacimiento y educación. Seremos desconocidos, dicen, en donde estemos. Nadie sospechará de qué familia procedemos. Nos apartaremos de todos nuestros amigos y conocidos, y llevaremos así más fácilmente nuestra pobreza, y falta de recursos. Al examinar estos argumentos, encuentro que aportan pruebas muy convincentes para mi actual propósito.

[15] *Primeramente*, podemos inferir de esto que el sufrimiento de ser despreciado depende de la simpatía, y que la simpatía depende a su vez de la relación de los objetos con nosotros mismos, puesto que nos sentimos más heridos por el desprecio de personas que se hallan relacionadas con nosotros por la sangre, y por la contigüidad en el espacio. Por esto tratamos de disminuir esta simpatía y sufrimiento, separándonos de estas relaciones, y colocándonos en una contigüidad con extraños y a distancia de nuestros conocidos.

[16] *Segundo*, podemos concluir, que las relaciones son necesarias, para la simpatía, no consideradas en absoluto como relaciones, sino por su influencia en la conversión de nuestras ideas de los sentimientos de los otros, en los sentimientos reales, mediante la asociación existente [SB 323] entre la idea de las personas que los experimentan y nuestro propio yo. Pues aquí cuando las relaciones de familia y contigüidad subsisten, pero no están unidas en las mismas personas, contribuyen en un grado menor a la simpatía.

[17] *Tercero*, esta circunstancia de la disminución de la simpatía por la separación de las relaciones es digna de nuestra atención. Supóngase que me hallo colocado en una mala situación económica entre extranjeros y que, en consecuencia, se me trata con menosprecio; yo me hallaré en esta situación mejor que si estuviese todos los días expuesto al desprecio de mi familia y mis compatriotas. Aquí sufro un doble desprecio: por parte de mis conocidos, quienes están ausentes; por parte de los que viven en torno a mí, quienes son extranjeros. Este doble desprecio es igualmente fortalecido por las dos relaciones de familia y contigüidad. Pero como no son las mismas personas, las que están enlazadas conmigo por estas dos relaciones, esta diferencia de ideas separa las impresiones que surgen del despecho, y evita que se reúnan entre ellas. El desprecio de mis vecinos tiene una cierta influencia, como la tiene el de mi familia; pero estas influencias son diferentes y nunca están unidas, lo que ocurre cuando el desprecio procede de personas que son a la vez mis vecinos y mi familia. Este fenómeno es análogo al sistema del orgullo y la humildad antes explicado, que puede parecer tan extraordinario para la opinión vulgar.

Cuarto: una persona, en estas circunstancias, oculta naturalmente [18] su origen a aquellos entre los que vive, y se halla muy molesto si alguno de ellos sospecha que pertenece a una familia muy superior a su presente fortuna y modo de vivir. Todo en este mundo se juzga por comparación. Lo que es una inmensa fortuna para un caballero, es pobreza para un príncipe. Un aldeano se considerará feliz con lo que no aportará ni lo necesario para un caballero. Cuando un hombre se ha habituado a un modo espléndido de vida, o se cree digno de él por su nacimiento o cualidad, cualquier cosa inferior le

parece desagradable y aun vergonzosa; y con la mayor habilidad oculta sus pretensiones a una fortuna mejor. Aquí él mismo conoce sus desgracias; pero como [SB 324] aquellos con quien vive las ignoran, le es sugerida la desagradable reflexión y comparación únicamente por su pensamiento; pero no la experimenta nunca por la simpatía con otros, lo que debe contribuir mucho a su tranquilidad y satisfacción.

Si hay algunas objeciones a esta hipótesis, a saber: *que el placer que* [19] *obtenemos de la alabanza surge de una comunicación de los sentimientos*, hallaremos al examinarlas que, esas objeciones, si se consideran desde una perspectiva adecuada, sólo servirán para confirmarla. La gloria popular puede ser agradable aun al hombre que desprecia al vulgo; pero esto es porque su multitud le da un peso y autoridad adicional. Los plagiarios se deleitan con las alabanzas, cuando son conscientes de que no las merecen; pero esto es una especie de construcción de castillos en el aire, donde la imaginación se divierte con sus propias ficciones, e intenta fortalecerlas mediante la simpatía con los sentimientos de los otros. Los hombres orgullosos son la mayoría de las veces heridos por el desprecio, aunque no lo consientan de buena gana; pero esto es por la oposición entre la pasión que les es natural, y la que reciben por simpatía. A un amante apasionado, del mismo modo, le desagrada en extremo que se censure y condene su amor; aunque es evidente que la oposición que se le hace no puede tener influencia, más que por la actitud que toma ante sí mismo, y por su simpatía con el que le censura. Si desprecia a éste, o nota que bromea, sea lo que sea lo que se le diga, no tendrá efecto alguno sobre él.

SECCIÓN 12. DEL ORGULLO Y LA HUMILDAD EN LOS ANIMALES

[1] Así, en cualquier perspectiva que consideremos este asunto, podemos observar que las causas del orgullo y la humildad corresponden exactamente a nuestra hipótesis, y que nada puede excitar una de estas dos pasiones sin hallarse relacionado con nosotros, y producir un placer o [SB 325] dolor independiente de la pasión. Hemos probado no solamente que una tendencia a producir un placer o dolor es común a todas las causas del orgullo o la humildad, sino también que esto es lo único que les es común y que, en consecuencia, es la cualidad en virtud de la cual actúan. Hemos probado además que las causas más considerables de estas pasiones no son realmente otra cosa sino la facultad de producir sensaciones agradables o desagradables; y que, por consiguiente, todos sus efectos, y entre ellos, el orgullo y la humildad, se derivan solamente de este origen. Estos principios tan simples y naturales, fundados en pruebas tan sólidas, deben ser admitidos por los filósofos, a menos que se les puedan oponer objeciones que se me hayan escapado.

[2] Es usual entre los anatomistas unir, a sus observaciones y experimentos sobre el cuerpo humano, otros verificados sobre los animales; y de la coincidencia de estos experimentos, derivar una prueba adicional para alguna hipótesis particular. Es indudablemente cierto, que cuando en los animales la estructura de las partes es la misma

que en el hombre, y la operación de estas partes es también la misma, las causas de la operación no pueden ser diferentes; y lo que descubrimos como verdadero de una especie debe concluirse sin vacilación como verdadero de la otra. Así, aunque la mezcla de los humores y la composición de las partes diminutas podría presumirse con razón ser algo diferente en los hombres y en los animales; y que, por consiguiente, algún experimento que hagamos sobre los unos, concerniente a los efectos de las medicinas, no se aplicará a los otros; sin embargo, como la estructura de las venas y músculos, la estructura y situación del corazón, de los pulmones, del estómago, del hígado y otras partes, son las mismas, o casi las mismas en todos los animales; la misma hipótesis que explica en una especie el movimiento muscular, la circulación del quilo, la circulación de la sangre, debe poderse aplicar a todas, y según su coincidencia o no coincidencia con los experimentos que hagamos en alguna especie de seres, podemos obtener una prueba de su verdad o falsedad con respecto a todas. Apliquemos, por consiguiente, este método de investigación, que se ha mostrado tan justo y útil en los razonamientos [SB 326] concernientes al cuerpo, a nuestra presente anatomía de la mente y veamos qué descubrimientos podemos hacer mediante él.

Para esto, debemos mostrar primero la correspondencia de las *pasiones* [3] entre hombres y animales, y después comparar las *causas* que producen estas pasiones.

Es claro que en casi todas las especies de criaturas, pero especialmente [4] en las de clase más noble, hay evidentes signos de orgullo y humildad. El porte y marcha del cisne, del pavo, o del pavo real, muestran la alta idea que se forman de sí mismos, y su desprecio de todos los demás. Lo más notable es que en las dos últimas especies de animales, el orgullo se refiere siempre a la belleza y se presenta sólo en el macho. La vanidad y emulación de los ruiseñores en su canto, ha sido comúnmente notada; lo mismo que la de los caballos en la velocidad de la carrera, de los perros en la finura del olfato, del toro y del gallo en la fortaleza, y de cualquier otro animal en su excelencia propia. Añádase a esto que todas las especies de animales que viven tan próximos del hombre, que pueden familiarizarse con él, muestran un evidente orgullo al obtener la aprobación de éste, y se sienten halagados con sus alabanzas y caricias independientemente de toda otra consideración. No son las caricias de cualquiera, sin distinción, las que les producen vanidad, sino principalmente las de las personas que conocen y quieren; del mismo modo que la pasión es excitada en los hombres. Todo esto es prueba evidente de que el orgullo y la humildad no son meramente pasiones humanas, sino que se extienden a todo el género animal.

Las *causas* de estas pasiones son también las mismas en los animales [5] que en nosotros, haciendo una justa concesión a nuestro conocimiento e inteligencia superiores. Así, los animales poseen un sentido escaso, o nulo, del vicio y la virtud, rápidamente olvidan las relaciones de sangre, y son incapaces de las de derecho y propiedad. Por esta razón, las causas de su orgullo y humildad deben estar sólo en el cuerpo y no pueden ser referidas ni a la mente ni a los objetos externos. Pero en lo que se refiere al cuerpo, las cualidades que causan orgullo en el animal son las mismas que en el género humano; y es en la belleza, [SB 327] fortaleza, rapidez, o alguna otra cualidad útil o agradable, en lo

que este hecho se halla siempre fundado.

[6] La siguiente pregunta es, si puesto que estas pasiones son las mismas y surgen de las mismas causas en todos los seres de la creación, entonces, ¿la *manera* de operar estas causas será la misma? Según todas las reglas de la analogía, esto es, precisamente, lo que debe esperarse; y si nosotros hallamos en el examen, que la explicación de estos fenómenos, de la que hicimos uso en una especie, no se aplica a las restantes, debemos presumir que esta explicación, aunque plausible, carece en realidad de fundamento.

[7] Para decidir esta cuestión consideremos que, evidentemente, es la misma *relación* de ideas, y derivada de las mismas causas, la que hallamos en las mentes de los animales que en la de los hombres. Un perro que ha escondido un hueso, frecuentemente olvida el sitio en donde está; pero cuando lo llevamos allí, su pensamiento pasa fácilmente a lo que antiguamente ocultó, por medio de la contigüidad que produce una relación entre sus ideas. Del mismo modo, cuando ha sido golpeado duramente en algún lugar, tiembla al aproximarse a él aunque no distinga signos de un peligro presente. Los efectos de la semejanza no son tan notables; pero como esta relación constituye un elemento considerable de la causalidad, de la cual todos los animales muestran un juicio tan evidente, podemos concluir que las tres relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad actúan de la misma manera en los animales que en los seres humanos.

[8] Hay casos suficientes de relación de impresiones, para convencernos que existe una unión de ciertas afecciones con otras, en las especies inferiores de los seres, del mismo modo que en las superiores, y que sus mentes son llevadas frecuentemente a través de una serie de emociones enlazadas. Un perro, cuando se halla exaltado por la alegría, es llevado naturalmente a sentir cariño y ternura, o por su dueño o por un congénere del otro sexo. Del mismo modo, cuando se halla lleno de dolor o tristeza, se hace pendenciero e irritable; y esta pasión, que en un comienzo era tristeza, con la más mínima ocasión se convierte en cólera.

Así, los principios internos que son necesarios en nosotros para [9] producir orgullo o humildad, son comunes a todas las criaturas, y [SB 328] puesto que las causas que excitan estas pasiones son las mismas, debemos concluir que estas causas actúan de la misma *manera* en todos los animales. Mi hipótesis es tan simple, y supone una tan pequeña reflexión y juicio, que es aplicable a toda criatura sensible, lo que no sólo debe ser admitido como una prueba convincente de su veracidad, sino también, yo lo espero, constituirá siempre una objeción para cualquier otro sistema.

---

93 Libro 1, parte 1, sección 1. *(N. del A.)* [SB 275]

94 Se suprime el punto y aparte introducido por Viqueira.

95 *Idem.*

96 *Idem.*

97 Parte 2, sección 4. *(N. del A.)*

98 Se suprime el punto y aparte introducido por Viqueira.

[99] Se añade un punto y aparte no incluido en Viqueira.

[100] La palabra entre corchetes falta en la traducción de Viqueira.

[101] *Idem.*

[102] Parte 2, sección 2. *(N. del A.)*

[103] La palabra entre corchetes falta en la traducción de Viqueira.

[104] Parte 3, sección 2. *(N. del A.)* Esta nota no aparece en la edición de Viqueira.

[105] Parte 2, sección 4. *(N. del A.)* Esta nota no aparece en la edición de Viqueira.

[106] Libro 1, parte 3, sección 10. *(N. del A.)*

[SB 329] PARTE 2

DEL AMOR Y EL ODIO

SECCIÓN 1. DEL OBJETO Y CAUSAS DEL AMOR Y EL ODIO

[1] Es imposible por completo dar una definición de las pasiones del AMOR y el ODIO; y esto porque producen meramente una impresión simple sin mezcla o composición. Sería innecesario intentar una descripción de ellas partiendo de su naturaleza, origen, causas y objetos, porque son los asuntos de nuestra presente investigación, y porque estas pasiones son lo suficientemente conocidas por sí mismas, mediante nuestro sentir corriente y experiencia. Esto lo hemos hecho observar siempre con respecto al orgullo y la humildad, y lo repetimos aquí con respecto al amor y al odio, y de hecho existe una semejanza tan grande entre estos dos pares de pasiones, que nos hallamos obligados a comenzar resumiendo nuestros razonamientos concernientes a las primeras, para poder explicar las últimas.

[2] Así como el *objeto* inmediato del orgullo y la humildad es el yo o la persona idéntica, de cuyos pensamientos, acciones y sensaciones somos íntimamente conscientes; el *objeto* del amor y el odio se halla en alguna otra persona, de cuyos pensamientos, acciones y sensaciones no somos conscientes. Esto, por experiencia, es suficientemente evidente. Nuestro amor u odio se hallan siempre dirigidos a algún ser sensible externo a nosotros, y cuando hablamos de amor *a nosotros mismos*, no lo hacemos en un sentido propio, ni la sensación que éste produce tiene nada en común con la tierna sensación que es producida por un [SB 330] amigo o por una amante. Lo mismo sucede con el odio. Podemos sentirnos martirizados por nuestras propias faltas y locuras, pero jamás sentimos cólera u odio más que por las injurias de los otros.

[3] Sin embargo, aunque el objeto del amor y el odio sea siempre alguna otra persona, es claro que el objeto no constituye, hablando propiamente, la *causa* de esta pasión, ni es suficiente por sí solo para excitarla. Ya que el amor y el odio son completamente contrarios en su sensación, y tienen el mismo objeto, si este objeto fuese también su causa, produciría las dos pasiones opuestas en igual grado; y como deben, desde el primer momento, destruirse la una a la otra, ninguna de ellas nunca debería ser capaz de presentarse. Debe, por consiguiente, existir alguna causa independiente de su objeto.

Si consideramos las causas del amor y el odio, hallaremos que son [4] muy diversas, y que no tienen muchos elementos comunes. La virtud, el conocimiento, el ingenio, el buen sentido, el buen humor de una persona, producen amor o estima; del mismo modo que sus cualidades opuestas, odio o desprecio. Las mismas pasiones surgen de dotes corporales como la hermosura, fuerza, ligereza, destreza; y de sus contrarios; como

también de las ventajas y desventajas externas de familia, posesiones, vestidos, nación y clima. Todos estos objetos son los que, por sus diferentes cualidades, pueden producir amor y estima, u odio y desprecio.

Partiendo de la consideración de estas causas podemos derivar una [5] nueva distinción entre la *cualidad* que opera, y el *sujeto* en el que está situada. Un príncipe que posee un palacio soberbio, obtiene la estima del pueblo por esa razón: *primero*, por la belleza del palacio, y *segundo*, por la relación de propiedad que lo conecta con él. La supresión de uno de estos dos factores destruye la pasión, lo que prueba evidentemente que su causa es compuesta.

Sería aburrido seguir las pasiones del amor y el odio, a través de [6] todas las observaciones que hemos hecho con motivo del orgullo y la humildad, y que son también aplicables a este segundo par de pasiones. [SB 331] Será suficiente hacer notar, en general, que el objeto del amor y el odio es, evidentemente, algún ser pensante; y que la sensación de la primera pasión es siempre agradable, y la de la última desagradable. Podemos, por consiguiente, suponer con alguna muestra de probabilidad, *que la causa de estas dos pasiones es siempre referida a un ser pensante y que la causa de la primera produce un placer separado y la de la segunda un dolor separado.*

Uno de estos supuestos, a saber: que la causa del amor y el odio [7] debe ser referida a una persona, o a un ser pensante, para producir estas pasiones es, no sólo probable, sino demasiado evidente, para ser contestada. La virtud y el vicio, cuando son considerados en abstracto; la belleza y la deformidad, cuando se hallan en objetos inanimados; la pobreza y la riqueza, cuando conciernen a una tercera persona, no producen grado alguno de amor u odio, estima o desprecio, con respecto de aquellos que no tienen relación con todo ello. Una persona que mira por la ventana, y me ve a mí en la calle, y detrás de mí, un hermoso palacio que ninguna relación tiene conmigo, creo que nadie pretenderá que esta persona me tenga el mismo respeto, que si yo fuese el propietario del palacio.

[8] No es evidente a primera vista, que una relación de impresiones sea requisito para estas pasiones, y esto porque en la transición una impresión se confunde demasiado con la otra, de tal manera que llegan a ser indistinguibles. Pero tal como en el orgullo y la humildad hemos sido capaces fácilmente de hacer la separación, y también de probar que cada causa de estas pasiones produce un dolor o placer separado, debería seguirse aquí el mismo método con éxito, y examinar las distintas causas del amor y el odio. Sin embargo, como me urge llegar a una prueba plena y concluyente de este sistema, dejo este examen por el momento, y mientras tanto me esforzaré en relacionar con mi presente estudio todos los razonamientos concernientes al orgullo y la humildad, con un argumento, fundado en una indiscutible experiencia.

[9] Hay pocas personas que, estando satisfechas con su propio carácter, talento, o fortuna, no deseen mostrarse ellas mismas al mundo [SB 332] y adquirir el amor o aprobación de la humanidad. Ahora bien, es evidente que muchas de las mismas cualidades y circunstancias, que son las causas de orgullo o estima de sí mismo, son también las causas de vanidad, o de deseo de reputación; y que nosotros exhibimos

siempre las particularidades de las que nos hallamos más satisfechos. Si el amor y la estima no fuesen producidos por las mismas cualidades que el orgullo, teniendo en cuenta cómo estas cualidades son atribuidas a nosotros mismos y los otros, este modo de proceder sería absurdo, y no podría esperar nadie una correspondencia de sus sentimientos con los de cualquier otra persona con la que éstos son compartidos. Es cierto que pocos pueden formarse sistemas exactos de pasiones, o hacer reflexiones sobre su naturaleza general y semejanzas. Pero aun sin un progreso tal, en filosofía, no nos hallamos sometidos a muchos errores en este particular, pues somos guiados suficientemente por la experiencia común, como por la clase de *presentación*, que nos indica qué voluntad operará en los otros, por lo que la sentimos inmediatamente en nosotros mismos. Puesto que la misma cualidad que produce orgullo o humildad, causa el amor o el odio; todos los argumentos que han sido empleados, para probar que las causas de las primeras pasiones producen un dolor o placer independiente de la pasión, serán aplicables con igual evidencia a las causas de las últimas.

SECCIÓN 2. EXPERIMENTOS PARA CONFIRMAR ESTE SISTEMA

Considerando debidamente estos argumentos, no hallará nadie escrúpulos [1] para asentir a la conclusión que yo saco de ellos, concerniente a la transición a través de impresiones y de ideas relacionadas, especialmente dado que es éste un principio, por sí mismo, tan fácil y natural. Pero para que podamos situar este sistema fuera de duda, tanto con referencia al amor y al odio, como al orgullo y humildad, será apropiado hacer algunos nuevos experimentos acerca de estas pasiones, y también recordar algunas de las observaciones de las que tratamos con anterioridad.

Para hacer estos experimentos, supongamos que estoy en compañía [2] de una persona, por quien no abrigo ningún sentimiento ni de amistad [SB 333] ni de enemistad. Aquí tengo el objeto natural y último de todas estas cuatro pasiones situado ante mí. Yo mismo soy el objeto propio del orgullo o la humildad; la otra persona es el objeto del amor o el odio.

Consideremos ahora con atención la naturaleza de estas pasiones, [3] y su situación con respecto de cada una de las otras. Es evidente que aquí hay cuatro afecciones, colocadas como si fuera en un cuadrado, o en un enlace regular, y a determinada distancia entre cada una de ellas. Las pasiones del orgullo y la humildad, lo mismo que las del amor y el odio, se hallan enlazadas por la identidad de su objeto, que para el primer par de pasiones es el yo y para el segundo alguna otra persona. Estas dos líneas de comunicación o conexión forman los dos lados opuestos de un cuadrado. Además, orgullo y amor son pasiones agradables; odio y humildad, desagradables. Esta semejanza de sensación entre orgullo y amor, y entre humildad y odio, forma una nueva conexión, y puede ser considerada como constituyendo los dos otros lados del cuadrado. En total, el orgullo se relaciona con la humildad, el amor con el odio, por sus objetos o ideas; el orgullo con el amor, la humildad con el odio, por sus sensaciones o impresiones.

Digo, pues, que nada puede producir alguna de estas pasiones sin [4] encerrar una doble relación, a saber: la de las ideas con el objeto de la pasión y la de la sensación con la pasión misma. Esto es lo que debemos probar por nuestros experimentos.

[5] *Primer experimento*. Para proceder con el mayor orden en estos experimentos, supongamos, en primer lugar, que estando colocado en la situación antes mencionada, *a saber*, en compañía de alguna otra persona, se nos presenta un objeto que no tiene relación ni en las impresiones ni en las ideas con ninguna de estas pasiones. Así, supongamos que miramos una piedra vulgar, u otro objeto común, que no se refiere a ninguno de los dos y no causa por sí mismo ninguna emoción, o placer o pena independiente; es evidente que un objeto tal, no producirá en nosotros ninguna de las cuatro pasiones. Ensayemos con cada [SB 334] una sucesivamente. Apliquemos el caso al amor, al odio, a la humildad y al orgullo; ninguna de estas pasiones surge nunca en su grado más mínimo imaginable. Cambiemos el objeto tan frecuentemente como nos plazca, con la única condición de que escojamos uno que no contiene ninguna de las dos antedichas relaciones. Repitamos el experimento en todas las disposiciones de las que es susceptible en la mente. Ningún objeto, en la vasta variedad de la naturaleza, ni en disposición alguna, producirá una pasión sin estas relaciones.

[6] *Segundo experimento*. Puesto que un objeto que carece de estas dos relaciones no puede jamás producir una pasión, concedámosle solamente una de estas relaciones, y veamos qué se deducirá. Así, supongamos que miro a una piedra, o un objeto común, que me pertenece a mí o a mi compañero, y por este medio adquiere una relación de ideas con el objeto de la pasión; es claro que, considerando el asunto a priori, ninguna emoción de ninguna clase puede ser esperada razonablemente; pues, aparte de que una relación de ideas actúa secreta y tranquilamente en la mente, concede un impulso igual hacia las pasiones opuestas de orgullo y humildad, amor y odio, teniendo en cuenta que el objeto concierne a nosotros o los otros; esta oposición de las pasiones debe destruir a ambas, y dejar a la mente perfectamente libre de alguna afección o emoción. Este razonamiento a priori se confirma por la experiencia. Ningún objeto trivial o vulgar que no cause un dolor o placer independiente de la pasión será nunca capaz de, por su propiedad o sus relaciones con nosotros o los otros, producir las afecciones de orgullo o de humildad, amor u odio.

[7] *Tercer experimento*. Es evidente, por consiguiente, que una relación de ideas no es capaz, por sí sola, de hacer surgir estas afecciones. Apartemos esta relación, y en su lugar coloquemos una relación de impresiones, presentando un objeto que es agradable o desagradable, pero que no tiene relación con nosotros o nuestro compañero; y observemos las consecuencias. Al considerar el asunto primeramente a priori, como en el precedente experimento, podemos concluir que el objeto tendrá una escasa e incierta conexión con estas pasiones; pues, aparte de que esta relación no es una relación imperceptible y fría, no tiene el inconveniente de la relación de ideas, ni nos dirige con igual fuerza [SB 335] a dos pasiones contrarias, que por su oposición se destruyen entre sí. Si consideramos, por otra parte, que esta transición de la sensación a la afección no está ayudada por ningún principio que produzca una transición de ideas; sino que, al

contrario, aunque una impresión pase fácilmente a otra, se supone el cambio de objetos contrario a todos los principios que causan una transición de esta clase; podemos concluir de esto que nada será una causa durable o firme de una pasión si está enlazada con la pasión tan sólo por una relación de impresiones. Lo que nuestra razón concluiría por analogía, después de considerar estos argumentos, sería que un objeto que produce placer o dolor, pero no tiene ninguna suerte de conexión ni con nosotros ni con los otros, puede dar un giro tal en la disposición de la mente como para que ésta naturalmente experimente orgullo o amor, humildad u odio, y busque otros objetos en los que, mediante una doble relación, pueda hallar estas afecciones; pero un objeto que posee tan sólo una de estas relaciones, aunque una de las más ventajosas, no puede originar jamás una pasión constante y estable.

Más afortunadamente hallamos que todo este razonamiento está [8] de acuerdo con la experiencia y el fenómeno de las pasiones. Supongamos que yo voy viajando con un compañero a través de una comarca en la cual los dos somos completamente extranjeros; es evidente, que si el paisaje es hermoso, los caminos son agradables y las posadas cómodas, esto me pondrá de buen humor, tanto con respecto a mí, como con respecto a mi compañero de viaje; pero, si yo supongo que la comarca no tiene relación ni conmigo mismo ni con mi amigo, no puede ser aquélla la causa inmediata del orgullo o el amor, y, por consiguiente, si yo no hallo que la pasión se refiere a un otro objeto que muestre con uno de nosotros dos una relación más estrecha, mis emociones han de ser más bien consideradas como una fluctuación de una disposición elevada o humana, que como una pasión estable. El caso es el mismo cuando el objeto produce dolor.

Cuarto experimento. Habiendo hallado que ni un objeto carente de [9] una relación de ideas o impresiones, ni un objeto que tenga sólo una [SB 336] relación, pueden causar nunca orgullo o humildad, la razón sólo puede convencernos, sin ningún experimento adicional, de que todo lo que posee una doble relación debe necesariamente excitar estas pasiones; pues, es evidente, que deben contener alguna causa. Pero para dejar el menor espacio de duda posible, renovemos nuestros experimentos, y veamos si el suceso, en este caso, corresponde a nuestras esperanzas. Escojo un objeto, por ejemplo, una virtud, que causa una satisfacción separada; a este objeto le concedo una relación con el yo, y hallo que de estas circunstancias surge inmediatamente una pasión. Pero ¿qué pasión? Precisamente la del orgullo, para la que este objeto posee una doble relación. Su idea es relacionada con la del yo, objeto de la pasión; la sensación que produce asemeja a la sensación de la pasión. Para estar seguro de que no me engaño en este experimento, suprimo la primera relación, después la otra, y hallo que cada supresión destruye la pasión, y produce un objeto completamente indiferente. Pero no estoy contento con esto. Hago todavía un ulterior ensayo, y en lugar de suprimir la relación, la cambio por otra de otro género. Supongo que la virtud es de mi compañero, no mía propia, y observo lo que se sigue de esta alteración. Inmediatamente, percibo que la afección se transforma, y dejando de ser orgullo, en el que existe sólo una relación, a saber: de impresiones, se convierte en amor, que está determinado por una doble relación de impresiones e ideas. Repitiendo el mismo experimento, cambiando de nuevo la relación de las ideas, reduzco

la impresión al orgullo, y por una nueva repetición, la convierto otra vez en amor y benevolencia. Estando convencido de la influencia de esta relación ensayo el efecto de la otra, y cambiando la virtud por el vicio, convierto la impresión agradable que surge de la primera, en la desagradable que procede de la última. El efecto también aquí responde a lo esperado. El vicio, cuando pertenece a otro, excita, por medio de la doble relación, la pasión del odio en lugar del amor, que por la misma [SB 337] razón surge de la virtud. Para continuar el experimento, cambio de nuevo la relación de ideas y supongo que el vicio se refiere a mí. ¿Qué se sigue? Lo que es usual. Un subsiguiente cambio de la pasión de odio en humildad. Esta humildad la transformo en orgullo por un nuevo cambio de impresión, y hallo después de todo esto que he terminado la serie, y por estos cambios, he llevado de regreso la pasión a la situación en que la hallé primeramente.

[10] Pero para hacer el asunto aún más cierto, altero el objeto, y en lugar de vicio y virtud, ensayo con la belleza o fealdad, riqueza o pobreza, poder y servidumbre. Cada uno de estos objetos presentan una serie de las pasiones del mismo tipo que la anterior, por el cambio de sus relaciones, y en cualquier orden que proceda, ya sea a través de orgullo, amor, odio, humildad, ya sea a través de humildad, odio, amor y orgullo, el experimento no presenta diversidad alguna. Estima y desprecio, de hecho, surgen en algunas ocasiones, en lugar de amor y odio; pero aquéllas son en el fondo las mismas pasiones, tan sólo diversificadas por algunas causas, que explicaremos más adelante.

Quinto experimento. Para dar más grande autoridad a estos experimentos, [11] cambiemos la situación de las circunstancias tanto como sea posible, y coloquemos las pasiones y objetos en todas las diversas posiciones de que son susceptibles. Supongamos, aparte de las relaciones mencionadas, que la persona con la que hacemos todos estos experimentos, se halla íntimamente enlazada con nosotros por la sangre o por la amistad. Es, supondremos, mi hijo o mi hermano, o se halla relacionada conmigo por un largo trato familiar. Supongamos próximamente que la causa de la pasión adquiere una doble relación de impresiones e ideas con esta persona, y dejemos ver qué efectos resultan de todas estas complicadas atracciones y relaciones.

Antes que considere lo que ellas son de hecho, determinemos lo [12] que ellas podrían ser, de acuerdo con mi hipótesis. Es claro que, según sea la impresión agradable o desagradable, la pasión del amor o [SB 338] del odio debe surgir hacia la persona, que se halla conectada con la causa de la impresión por esta doble relación, que en todo lo avanzado he requerido. La virtud de un hermano debe hacer que lo ame, y su vicio o infamia debe excitar la pasión contraria. Pero para juzgar solamente por la situación de las cosas, no debería esperar que las afecciones descansasen aquí y que no se transformen en ninguna otra impresión. Como aquí hay una persona que, por medio de una doble relación, es el objeto de mi pasión, un razonamiento análogo me lleva a pensar que la pasión se transformará ulteriormente. La persona tiene una relación de ideas conmigo mismo, según lo supuesto; la pasión de la que ella es el objeto, por ser agradable o desagradable, tiene una relación con las impresiones de orgullo y la humildad. Es evidente, pues, que una de estas pasiones debe surgir del amor o el odio.

Éste es el razonamiento que yo hago de acuerdo con mi hipótesis, [13] y me place

hallar al experimentarlo, que todo responde exactamente a mi explicación. La virtud o el vicio de un hijo o hermano no sólo excitan amor u odio, sino que, por una nueva transición, producida por causas similares, dan lugar a orgullo o humildad. Nada causa una mayor vanidad que una cualidad notable en nuestras relaciones y nada mortifica más que su vicio o infamia. Esta conformidad exacta de la experiencia con el razonamiento es una prueba convincente de la solidez de la hipótesis, sobre la cual razonamos.

[14] *Sexto experimento*. Esta evidencia todavía aumentará más si invertimos el experimento y, preservando las mismas relaciones, comenzamos solamente con una pasión diferente. Supongamos que en lugar del vicio o la virtud de un hijo o un hermano, que causa primero amor u odio, [y más tarde, orgullo o humildad],[107] colocamos estas cualidades buenas o malas en nosotros mismos, sin una inmediata conexión con la persona que está relacionada con nosotros: la experiencia nos muestra que, por este cambio de la situación, se rompen los eslabones de la cadena, y que la mente no pasa de una pasión a otra, [SB 339] como en el ejemplo precedente. Jamás amamos u odiamos a un hijo o a un hermano por la virtud o el vicio que discernimos en nosotros mismos; aunque, es evidente, que las mismas cualidades en aquéllos nos producirían un sensible orgullo o humildad. [La transición del orgullo o la humildad, al amor o el odio, no es tan natural como la del amor o el odio al orgullo o la humildad.][108] A primera vista, esto puede estimarse contrario a mi hipótesis, puesto que las relaciones de las impresiones e ideas son, en ambos casos, las mismas. Orgullo y humildad son impresiones relacionadas con el amor y el odio. Yo mismo estoy relacionado con la persona. Debería, por lo tanto, esperarse que las mismas causas produzcan los mismos efectos, y que una transición perfecta surja de la doble relación, como en los otros casos. Esta dificultad puede fácilmente resolverse por las siguientes reflexiones:

[15] Es evidente que, puesto que somos siempre íntimamente conscientes de nosotros mismos, y de nuestros sentimientos y pasiones, sus ideas deben afectarnos con una mayor vivacidad que las ideas de los sentimientos y pasiones de alguna otra persona. Ahora bien, todo lo que nos afecta con vivacidad, y aparece bajo una luz plena e intensa, nos fuerza, en cierto modo, a considerarlo, y se presenta a la mente a la más pequeña indicación o más trivial relación. Por la misma razón, cuando está presente, atrae hacia sí nuestra atención, y la impide vagar por otros objetos, aunque sea fuerte la relación que éstos tengan con nuestro primer objeto. La imaginación pasa fácilmente de las ideas oscuras a las vivaces y difícilmente de las vivaces a las oscuras. En el primer caso la relación es ayudada por otro principio; en el segundo caso, está dificultada por él.

[16] Ahora bien, yo he observado que estas dos facultades de la mente, la imaginación y las pasiones, se asisten mutuamente en sus actividades, cuando sus tendencias son similares, y cuando actúan sobre un mismo objeto. La mente experimenta siempre una propensión a pasar de una pasión a alguna otra relacionada con ella; y esta propensión es facilitada cuando el objeto de una pasión está relacionado con el de la otra. Los dos impulsos coinciden el uno con el otro, y vuelven toda la transición más suave y sencilla. Pero, si ocurriese que, mientras la relación [SB 340] de ideas, estrictamente hablando, continúa la misma, su influencia en cuanto a la transición de la imaginación no

tuviese lugar, sería evidente que su influencia sobre las pasiones también debería cesar, por cuanto es enteramente dependiente de esa transición. Ésta es la razón de por qué el orgullo o la humildad no se transforman en amor u odio con la misma facilidad con que las últimas pasiones se cambian en éstas. Si una persona es mi hermano, y yo lo soy de la misma forma; aunque las relaciones sean recíprocas, tienen efectos muy diferentes sobre la imaginación. El paso es suave y patente, partiendo de la consideración de alguna persona relacionada con nosotros mismos, de quien somos siempre conscientes. Pero cuando las afecciones se dirigen a nosotros mismos, la fantasía no pasa con la misma facilidad de este objeto a otra persona, se halle tan enlazada como se quiera con nosotros. Esta transición fácil o difícil de la imaginación actúa sobre las pasiones, y facilita o retarda su transición; lo que es una prueba clara de que ambas facultades, pasiones e imaginación, se encuentran enlazadas y que, las relaciones de las ideas tienen una influencia sobre las afecciones. Aparte de innumerables experimentos que prueban esto, hallamos aquí que, aun cuando la relación permanece, si por una particular circunstancia su efecto usual sobre la fantasía, que produce una asociación o transición de ideas, se suprime, su efecto acostumbrado sobre las pasiones, consistente en hacernos pasar de una a otra, sería de alguna manera obstaculizado.

Alguien, quizás, hallará una contradicción entre este fenómeno [17] y el de la simpatía, en la que la mente pasa fácilmente de la idea de nosotros mismos a la de otro objeto relacionado con nosotros. Pero esta dificultad se desvanecerá, si consideramos que en la simpatía nuestra propia persona no es el objeto de una pasión, ni hay nada que haga que fije nuestra atención sobre nosotros mismos; como en el caso presente, donde suponemos nos hallamos afectados por humildad u orgullo. Nosotros mismos, independientemente de la percepción de todo otro objeto, no somos en realidad nada; razón por la que debemos dirigir la vista a los objetos externos, y es natural para nosotros considerar con más atención lo que está cerca de nosotros o se nos [SB 341] asemeja. Pero cuando el yo es el objeto de la pasión, no es natural abandonar la consideración de él, hasta que la pasión desaparezca; en cuyo caso, la doble relación de impresiones e ideas no puede operar más tiempo.

[18] *Séptimo experimento*. Para someter este razonamiento en su totalidad a un ulterior examen, hagamos un nuevo experimento; y del mismo modo que hemos visto antes los efectos de las pasiones e ideas relacionadas, supongamos ahora una identidad de pasiones que acompaña a una relación de ideas, y consideremos los efectos de esta nueva situación. Es evidente que una transición de pasiones de un objeto al otro debe aquí, con toda razón, ser esperada; puesto que la relación de ideas se supone que continúa aún, y una identidad de impresiones debe producir una conexión más fuerte que la más perfecta semejanza que puede ser imaginada. Si, por consiguiente, una doble relación de impresiones e ideas es capaz de producir una transición de la una a la otra, mucho más lo será una identidad de impresiones con una relación de ideas. De acuerdo con esto, hallamos que cuando odiamos o amamos a una persona, la pasión raramente continúa con sus límites iniciales, sino que se extiende a todos los objetos contiguos y comprende los amigos y relaciones de aquella persona a quien amamos u odiamos. Nada

es más natural que experimentar cariño por el hermano de un amigo nuestro con motivo de esta amistad, sin necesidad de ningún examen detallado de su carácter. Una querella con una persona nos produce odio por toda su familia, aunque sea ésta enteramente inocente, con respecto a lo que nos desagrada. Ejemplos de este género se encuentran por todas partes.

[19] Hay sólo una dificultad en este experimento, y que es necesario tener en cuenta antes de seguir más adelante. Es evidente que aunque toda pasión pasa fácilmente de un objeto a otro relacionado con él, esta transición se hace con mayor facilidad cuando el objeto más importante se presenta primero y le sigue el de menos importancia, que cuando el orden se invierte y el de menos importancia aparece antes. [SB 342] Así, es más natural para nosotros amar al hijo por su padre que al padre por el hijo, al criado por el amo que al amo por el criado, al súbdito por el príncipe que al príncipe por el súbdito. De igual modo, concebimos más fácilmente un odio por toda una familia cuando nuestro primer conflicto ha sido con el cabeza de familia, que cuando nos hemos disgustado con un hijo, con un criado o con algún otro miembro inferior. En breve, nuestras pasiones, del mismo modo que los otros objetos, descienden con mayor facilidad que ascienden.

Para que comprendamos en qué consiste la dificultad de la explicación [20] de este fenómeno, debemos considerar que la misma razón que determina la imaginación a pasar de los objetos remotos a los próximos, produce igualmente un cambio, más fácil, de lo menos a lo más, que de lo más a lo menos. Todo lo que tiene mayor influencia es lo más notado, y lo más notado se presenta más rápidamente a la imaginación. Somos más aptos para omitir en un objeto lo que hay de trivial, que lo que aparece como un elemento considerable; especialmente si el último se presenta el primero en el tiempo, y llama primeramente nuestra atención. Así, si una casualidad nos hace considerar los *satélites* de *Júpiter*, nuestra fantasía se halla naturalmente determinada para producir la idea de este planeta; pero si primeramente reflexionamos sobre el planeta principal, es más natural para nosotros el omitir sus satélites. La mención de las provincias de un imperio lleva nuestro pensamiento a considerar el imperio, pero la fantasía no vuelve con la misma facilidad a la consideración de las provincias. La idea del criado nos hace pensar en el amo, la del súbdito lleva nuestra atención hacia el príncipe. Pero la misma relación no tiene una influencia igual para llevarnos en sentido contrario. Y en esto se halla fundado el reproche de *Cornelia* a sus hijos, de que debían sentirse avergonzados de ser más conocidos por el nombre de la hija de *Escipión* que por el de la madre de los *Gracos*. Esto era, con otras palabras, exhortarlos a hacerse por sí mismos ilustres y famosos, como su abuelo, porque de otro modo, la imaginación del pueblo pasando por ella, que era la intermediaria, y colocada en igual relación con ambos, habría abandonado este nombre y los habría designado [SB 343] con el que fuese más considerable y de mayor actualidad. Sobre el mismo principio se funda la costumbre corriente de llevar las mujeres casadas el nombre de sus maridos, más bien que los maridos los nombres de sus mujeres, y también la ceremonia de conceder la precedencia a los que honramos y respetamos. Podríamos hallar muchos otros ejemplos para confirmar este principio, si no fuese ya completamente evidente.

Ahora bien, puesto que la fantasía halla la misma facilidad de pasar [21] de lo menos a lo más, que de lo remoto a lo contiguo, ¿por qué no auxilia esta transición de ideas a la transición de pasiones, en el primer caso como en el segundo? Las virtudes de un amigo o hermano producen, primero amor, y después orgullo, porque en este caso la imaginación pasa de lo remoto a lo contiguo, de acuerdo con su tendencia natural. Nuestra virtud no produce primero orgullo y después amor a un amigo o hermano, porque el paso en este caso sería de lo próximo a lo remoto, lo que es contrario a su tendencia. El amor o el odio de un inferior no causa fácilmente una pasión por el superior, aunque sea ésta la tendencia natural de la imaginación; mientras que, el amor u odio a un superior, causa una pasión hacia el inferior, contraria a su tendencia. En breve, la misma facilidad de transición no actúa de la misma manera sobre lo superior y lo inferior que sobre lo contiguo y lo remoto. Estos dos fenómenos, que parecen contradictorios, requieren cierta atención para ser reconciliados.

[22] Como la transición de ideas es hecha aquí contrariamente a la tendencia natural de la imaginación, esta facultad debe ser dominada por algún principio más fuerte y de otra clase; y ya que aquí no hay nada presente a la mente sino impresiones e ideas, este principio debe residir necesariamente en las impresiones. Ahora bien: ha sido observado que las pasiones o impresiones se enlazan sólo por su semejanza, y que donde dos pasiones colocan a la mente en una disposición igual o similar, es natural pasar de la una a la otra; por el contrario, una repugnancia [SB 344] entre las disposiciones, produce una dificultad en las pasiones; pero puede observarse que esta repugnancia puede surgir tanto de una diferencia de grado como de clase, y no experimentamos una mayor dificultad para pasar repentinamente de un pequeño grado de amor a un pequeño grado de odio, que de un grado pequeño a uno grande de las mismas pasiones. Un hombre que está tranquilo o moderadamente agitado, es tan diferente, en cierto respecto, de él mismo cuando se halla dominado por una pasión violenta, como pueden serlo entre sí dos personas distintas; no es fácil pasar de un extremo al otro sin un considerable intervalo intermedio.

[23] La dificultad no es menor, si no lo es más grande, de pasar de una pasión fuerte a una débil, que de una débil a una fuerte; dado que una de las pasiones, al surgir, destruye la otra, y las dos no pueden existir al mismo tiempo. Sin embargo, el caso se altera enteramente, cuando las pasiones se unen y actúan sobre la mente al mismo tiempo. Una pasión débil, cuando se añade a una fuerte, no produce un cambio tan considerable en la disposición, como una fuerte cuando se añade a una débil; razón por la cual existe una más íntima conexión entre el grado grande y el pequeño que entre el pequeño y el grande.

[24] El grado de una pasión depende de la naturaleza de su objeto; y una afección dirigida a una persona, que es considerada por nosotros como honorable, invade y posee la mente mucho más que otra pasión que tiene por objeto una persona que estimamos menos. Aquí, pues, la contradicción entre la tendencia de la imaginación y la pasión se presenta. Cuando dirigimos nuestro pensamiento desde un objeto grande a uno pequeño, la imaginación halla más facilidad para pasar del pequeño al grande, que del grande al

pequeño; pero la afección, por el contrario, encuentra una mayor dificultad, y como las afecciones son un principio más poderoso que la imaginación, no es de admirar que prevalezcan y conduzcan a la mente por su propio camino. A pesar de la dificultad de pasar de una idea de lo grande a la de lo pequeño, una pasión dirigida a lo primero, produce siempre una [SB 345] pasión similar dirigida a lo segundo, cuando lo grande y lo pequeño se hallan relacionados entre sí. La idea del criado lleva nuestro pensamiento más fácilmente a la del amo, pero el odio del amo produce con mayor facilidad cólera o mala voluntad hacia el criado. La pasión más fuerte en este caso es la que tiene la precedencia; y como la adición de la más débil no produce un cambio considerable en la disposición, el paso se hace de este modo más fácil y natural entre ellas.

Así como en el experimento precedente hallamos que una relación [25] de ideas, que por una particular circunstancia, cesa de producir su efecto usual facilitando la transición de las ideas, cesa igualmente de actuar sobre las pasiones; en el experimento que sigue hallaremos la misma propiedad con respecto de las impresiones. Dos grados diferentes de la misma pasión están seguramente relacionados entre sí; pero si el menor es el primero que se presenta, posee en pequeño grado o en ninguno, la tendencia a introducir el mayor; y esto porque la adición del mayor al menor produce una alteración más sensible del estado de ánimo, que la adición del pequeño al grande. Estos fenómenos, si se consideran debidamente, serán pruebas convincentes de la hipótesis presente.

Estas pruebas serán confirmadas si consideramos la manera cómo [26] la mente concilia la contradicción que yo he observado entre las pasiones y la imaginación. La fantasía pasa con más facilidad de lo menor a lo mayor que de lo mayor a lo menor. Por el contrario, una pasión violenta produce más fácilmente una débil que una débil una violenta. En esta oposición, la pasión, en último término, prevalece sobre la imaginación; pero esto sucede comúnmente acomodándose la primera a la última y buscando alguna otra cualidad que pueda compensar el principio del que surge la oposición. Cuando amamos a un padre, o cabeza de familia, casi no pensamos en sus hijos o criados; pero cuando éstos se hallan presentes a nosotros, o cuando podemos de algún modo servirlos, la proximidad y contigüidad en este caso aumenta su [SB 346] importancia, o al menos, suprime la oposición que la fantasía hace para la transición de los afectos. Si la imaginación halla una dificultad para pasar de lo grande a lo pequeño, halla una igual facilidad para pasar de lo remoto a lo contiguo, lo que reduce el problema a una igualdad, y deja la vía libre para el tránsito de una pasión a otra.

[27] *Octavo experimento*. He hecho observar que la transición del amor o el odio al orgullo o humildad es más fácil que la del orgullo o la humildad al amor u odio, y que la dificultad que la imaginación halla al pasar de lo contiguo a lo remoto es la causa de por qué sólo raramente tenemos un ejemplo de la transición últimamente citada de estas afecciones. Debo, sin embargo, hacer una excepción, a saber: cuando la verdadera causa del orgullo o la humildad se halla en alguna otra persona; pues, en este caso, la imaginación se ve obligada a considerar la persona y no puede limitar su consideración a nosotros mismos. Así, nada produce más rápidamente cariño o afección para una persona que su aprobación de nuestra conducta y carácter; como, por otra parte, nada

inspira un odio tan grande, como su censura o desprecio. Aquí es evidente que la pasión original es orgullo o humildad, cuyo objeto es el yo, y que esta pasión se transforma en amor u odio, cuyo objeto es alguna otra persona, a pesar de la regla que yo he establecido de que *la imaginación pasa con dificultad de lo contiguo a lo remoto*. La transición, en este caso, no se hace dando cuenta meramente de la relación existente entre nosotros y la otra persona; sino porque la otra persona es la causa real de nuestra primera pasión, y, en consecuencia, está íntimamente ligada con ella. Su aprobación es la que produce orgullo, su desaprobación la que produce humildad. No es de extrañar, pues, que la imaginación ande a la inversa su camino, acompañada con las pasiones relacionadas del amor y el odio. Esto no es una contradicción, sino una excepción de la regla; y una excepción que surge de la misma razón que la regla misma.

[28] Más una excepción como ésta es, por consiguiente, una confirmación de la regla. Y de hecho, si consideramos los ocho experimentos [SB 347] que hemos expuesto, hallaremos que el mismo principio aparece en todos ellos, y que por medio de una transición que surge de una doble relación de impresiones e ideas, se producen orgullo y humildad, y amor y odio. Un objeto sin alguna relación,[109] o con una sola,[110] no produce jamás una de estas pasiones; y hallamos que la pasión varía siempre en conformidad con la relación.[111] Es más, podemos observar que siempre que la relación, por alguna circunstancia particular, no tiene su efecto usual produciendo una transición de ideas o impresiones, cesa de actuar sobre las pasiones, y da lugar al orgullo o el amor, humildad u odio.[112] Esta regla, hallamos que se mantiene todavía en vigor a pesar de la apariencia contraria; y del mismo modo que sabemos por experiencia que una relación no tiene efecto cuando el examen nos muestra ciertas circunstancias particulares que evitan la transición, en los casos en que esta circunstancia, aunque presente, no evita la transición, se encuentra que este hecho surge de alguna otra circunstancia que compensa aquélla.[113] Así, no sólo las variaciones se reducen por sí mismas en un principio general, sino las variaciones de las variaciones.

SECCIÓN 3. DIFICULTADES RESUELTAS

Ante tantas y tan evidentes pruebas, tomadas de la experiencia diaria [1] y de la observación, parece superfluo entrar en el examen particular de todas las causas del amor y el odio. Emplearemos, pues, lo que resta de esta parte, *primero*, en resolver algunas dificultades, concernientes a causas particulares de estas pasiones; y *segundo*, en examinar las afecciones compuestas, que surgen de la combinación del amor y el odio con otras emociones.

Nada es más evidente que el hecho de que una persona adquiere [2] nuestro cariño, o está expuesta a nuestra mala voluntad, según el placer [SB 348] o dolor que recibimos de ella; y que las pasiones acompañan exactamente a las sensaciones en todos sus cambios y variaciones. Quien encuentre el medio para hacerse útil o agradable a

nosotros, por sus servicios, su belleza, sus halagos, puede estar seguro de nuestro afecto; y por la otra parte, quien nos daña o desagrada jamás dejará de excitar nuestra cólera u odio. Cuando nuestra nación se halla en guerra con otra, detestamos a ésta como poseyendo el carácter de cruel, pérfida, injusta y violenta; pero siempre nos estimamos, tanto a nosotros, como a nuestros aliados, como equitativos, moderados y clementes. Si el general de nuestros enemigos tuvo éxito, sólo con dificultad le concedemos la figura, y el carácter de un hombre. Es un hechicero, tiene comunicación con los demonios, como se dice de *Oliver Cromwell* y del duque de *Luxemburgo*; es sangriento, y se complace en la muerte y la destrucción. Si el éxito cae de nuestra parte, nuestro jefe tiene todas las cualidades opuestas, y es un modelo de virtud, de valor y de noble conducta. A su perfidia llamamos sagacidad; su crueldad es un mal inseparable de la guerra. En resumen: tendemos a hacer desaparecer o a dignificar cada una de sus faltas, dotándolas con el nombre de la virtud que se les aproxima. Es evidente que el mismo modo de pensar reina en la vida corriente.

[3] Hay algunos, que añaden otra condición, y exigen no solamente que el dolor y el placer surjan de una persona, sino también que surjan a sabiendas, y con un particular designio e intención. Un hombre que nos hiere y ofende por accidente, no llega a ser nuestro enemigo por esto, ni nos sentimos ligados por lazos de gratitud con el que nos hace un servicio de la misma manera. Juzgamos de las acciones por su intención, y según ésta sea buena o mala, llegan a ser aquéllas causas de amor u odio.

[4] Aquí debemos hacer una distinción. Si la cualidad de otro que agrada o desagrada es constante e inherente a la persona y carácter, [SB 349] causará amor u odio independiente de la intención; de otro modo se requieren un conocimiento y designio, para originar estas pasiones. Una persona que sea desagradable por su fealdad o insensatez es objeto de nuestra aversión, aunque nada es más cierto, que dicha persona no tiene la menor intención de desagradarnos por estas cualidades; pero si el desagrado procede de una acción, no de una cualidad, que es producida y desaparece en un momento, es necesario, para producir alguna relación y enlazar esta acción suficientemente con la persona, que se derive de un particular pensamiento y designio previo. No es suficiente que la acción surja de la persona, y la tenga como su inmediata causa y autor. Esta relación sola es demasiado débil e inconstante para ser el fundamento de estas pasiones. No alcanza a la parte sensible y pensante, ni procede de algo *durable* en ella, ni deja algo tras de sí; sino que pasa en un momento y como si nunca hubiera existido. Por el contrario, una intención muestra ciertas cualidades que, permaneciendo después que la acción ha sido realizada, la enlazan con la persona y facilitan la transición de ideas de la una a la otra. Jamás podemos pensar en ella sin reflexionar sobre estas cualidades; a menos que el arrepentimiento y un cambio de vida hayan producido una alteración en este respecto; caso en el que la pasión se halla, en cierto modo, alterada. Ésta es, por consiguiente, una razón de por qué se requiere una intención para excitar amor u odio.

Debemos considerar además, que una intención, además de fortalecer [5] la relación de ideas, es necesaria frecuentemente, para producir una relación de impresiones, y dar

origen al placer y al dolor; pues se puede observar que el elemento principal de una injuria, es el desprecio y odio que se revela en la persona que nos injuria; y sin esto, la mera afrenta nos produce un dolor menos sensible. Del mismo modo, un favor es agradable capitalmente porque halaga nuestra vanidad, y es una prueba de cariño y estima por parte de la persona que lo realiza. Al desaparecer la intención, hace desaparecer la mortificación en un caso, y la vanidad en el otro; y debe así, en [SB 350] consecuencia, producir una notable disminución en las pasiones de amor y odio.

Concedo que estos efectos, que provienen de la supresión del designio [6] y que consisten en disminuir la relación de las impresiones y las ideas, no son totales, y que tampoco son capaces para suprimir totalmente estas relaciones; pero entonces pregunto si la supresión del designio es capaz de suprimir la pasión de amor u odio. La experiencia, estoy seguro de ello, nos muestra lo contrario, y nada es más cierto como que los hombres caen frecuentemente en una cólera violenta por injurias, que ellos mismos deben confesar que han sido involuntarias y accidentales. Esta emoción, sin embargo, no puede ser de larga duración, pero es bastante para mostrar que existe una conexión natural entre dolor y cólera y que la relación de impresiones operará sobre la base de una débil relación de ideas. Sin embargo, cuando la violencia de la impresión se halla algo atenuada, el defecto de la relación comienza a ser mejor notado, y como el carácter de la persona no se halla de ningún modo incluido en tales injurias, que son casuales e involuntarias, es raro que experimentemos, con respecto a ella, una enemistad duradera.

Para ilustrar esta doctrina con un ejemplo paralelo, podemos hacer [7] notar, no sólo que el dolor que procede de otra persona por un accidente, tiene poca fuerza para excitar una pasión; sino que también sucede lo mismo, con aquel que procede de una necesidad, o deber, reconocido. Uno que tenga el designio real de dañarnos, no naciendo éste de odio ni de mala voluntad, sino de la justicia y equidad, no provoca por nuestra parte odio hacia él, si somos en algún grado razonables; sin embargo, él es la causa, y la causa conocida, de nuestro sufrimiento. Examinemos un poco este fenómeno.

[8] Es evidente, en primer lugar, que esta circunstancia no es decisiva, y que, aunque pueda ser capaz de disminuir las pasiones, es raro que pueda suprimirlas. ¡Qué pocos criminales hay que no experimenten rencor por los que los acusan, o por el juez que los condena, aunque sean conscientes de que son merecedores de ello! De igual modo, [SB 351] nuestro antagonista en un pleito, o nuestro competidor para un empleo, son considerados habitualmente como enemigos; aunque debemos reconocer, si reflexionamos un momento, que sus motivos son tan justificables como los nuestros.

[9] Además, podemos considerar que, cuando recibimos daño por parte de una persona, nos inclinamos a imaginarla como criminal, y sólo con extrema dificultad reconocemos su justicia o inocencia. Ésta es una prueba clara de que, independientemente de la opinión de la intención dañina, todo daño o dolor tiene la tendencia natural a excitar nuestro odio, y que después buscamos las razones que puedan justificar y fundamentar la pasión. Aquí la idea del daño no produce la pasión, sino que surge de ella.

[10] No es nada extraño que la pasión produzca la opinión de la injuria, pues de otro

modo tendría que sufrir una considerable disminución, lo que todas las pasiones evitan tanto como es posible. La supresión del daño puede suprimir la cólera, sin probar que la cólera surge sólo de la injuria. El daño y la justicia son dos objetos contrarios, de los cuales uno tiene la tendencia a producir odio y otro amor; y según sus diferentes grados, y nuestro particular modo de pensar, prevalece uno de los objetos y excita la pasión que le es propia.

SECCIÓN 4. DEL AMOR POR LOS FAMILIARES

[1] Habiendo dado una razón de por qué varias acciones que causan un placer, o dolor real, no excitan ningún grado o excitan un grado mínimo de las pasiones de amor u odio hacia sus autores, será necesario mostrar en qué consiste el placer o desagrado de varios objetos, que por experiencia sabemos que producen estas pasiones.

[2] De acuerdo con el precedente sistema, se requiere siempre una doble relación de impresiones e ideas entre la causa y el efecto para producir amor u odio. Pero, aunque esto es universalmente válido, es de notar que la pasión del amor puede ser producida por una única *relación* de un género diferente, a saber: la existente entre nosotros y el objeto, o, hablando más propiamente, que esta relación va acompañada siempre de las otras dos. Todo lo que se halla unido a nosotros por alguna conexión puede, seguramente, ser el objeto de nuestro amor, de un modo proporcional a esta relación, sin necesidad de indagar sus otras propiedades. Así, la relación de sangre produce el lazo más fuerte de que la mente es capaz en el amor de los padres a los hijos y, en menor grado, la misma afección cuando la relación disminuye. No sólo la consanguinidad tiene este efecto, sino cualquier otra relación, sin excepción. Amamos a nuestros compatriotas, a nuestros vecinos, a los que hacen un trabajo análogo al nuestro, a los que ejercen nuestra misma profesión, y hasta aquellos que llevan nuestro nombre. Cada una de estas relaciones se estima como un lazo, y da derecho a una parte de nuestro afecto.

Existe otro fenómeno paralelo a éste, a saber: que el *trato social*, [3] sin ninguna clase de relación, da lugar al amor o al cariño. Cuando hemos intimado con una persona a quien tratamos habitualmente, aunque frecuentando su compañía no hayamos notado que posea ninguna cualidad notable, no podemos menos de preferirla a personas extrañas, de cuyo superior mérito nos hallamos persuadidos. Estos dos fenómenos, el de los efectos de la relación, y el del trato, se esclarecen mutuamente y pueden ser explicados por el mismo principio.

Los que encuentran un placer en declamar contra la naturaleza [4] humana han observado que el hombre es incapaz de bastarse a sí mismo y, por esto, cuando rompe los lazos que le unen con los objetos externos, cae inmediatamente en la más profunda melancolía y desesperación. De esto, dicen, procede la continua búsqueda de las diversiones del juego, de la caza, de los negocios, por las cuales intentamos olvidarnos de nosotros mismos, y despertar nuestros espíritus del estado lánguido en el cual caen, cuando no se hallan agitados por alguna emoción activa y vivaz. Concuerdo con esta

manera de pensar en tanto que creo que la mente es insuficiente por sí sola para su propio [SB 353] entretenimiento, y que busca naturalmente objetos externos, que puedan producir una sensación viva y agitar sus espíritus animales. Ante la presencia de un objeto tal, se despierta como de un sueño: la sangre fluye con un nuevo impulso, el corazón se siente poderoso, y el hombre por completo adquiere un vigor que no puede obtener en sus momentos de soledad y calma. Por esto la compañía es naturalmente tan placentera, por presentar el más amable de todos los objetos, a saber: un ser racional y pensante, análogo a nosotros mismos, quien nos comunica todas las acciones de su mente, nos hace confidentes de sus sentimientos y afectos más íntimos, y nos deja ver, en cada momento de su producción, todas las emociones que son causadas por algún objeto. Toda idea vivaz es agradable, pero sobre todo la de una pasión, porque una idea tal llega a ser una especie de pasión, y concede una agitación más sensible a la mente que ninguna otra imagen o concepción.

[5] Una vez admitido esto, el resto es fácil. Del mismo modo que la compañía de los extraños nos es agradable durante algún *tiempo breve*, porque vivifica nuestro pensamiento, así la compañía de nuestros parientes y conocidos es especialmente agradable porque posee este efecto en un mayor grado y es de influencia más *duradera*. Cualquier cosa que está en relación con nosotros, es concebida de una manera vivaz por la fácil transición de nosotros mismos al objeto relacionado. También la costumbre, o el trato, facilita el acceso y fortalece la concepción de algún objeto. El primer caso es paralelo a nuestros razonamientos de causa y efecto; el segundo, a la educación. Y como el razonamiento y la educación coinciden solamente en producir una idea vivaz y enérgica de un objeto, éste es el único elemento común a la relación y al trato. Ésta debe ser, por consiguiente, la cualidad determinante por la cual producen aquéllos sus efectos comunes, y siendo uno de los efectos el amor y el cariño, debe derivarse de la fuerza y viveza de la concepción. Una concepción tal es particularmente agradable, y nos hace tener una consideración afectuosa para todo lo que la produce, cuando es el objeto propio del cariño y la benevolencia.

[6] Es manifiesto que los hombres se reúnen según sus temperamentos [SB 354] y disposiciones peculiares, y que los hombres de temperamento alegre aman naturalmente a los alegres; y los serios sienten afecto por los serios. Esto no sólo sucede cuando notan esta semejanza entre sí y los otros, sino también por el curso natural de la disposición, y por una cierta simpatía, que surge entre caracteres similares. Cuando notan la semejanza, ésta actúa del mismo modo que una relación, produciendo un enlace de ideas. Cuando no la notan, actúa en virtud de algún otro principio, y si este último principio es similar al primero, debe esto ser admitido como una confirmación del precedente razonamiento.

[7] La idea de nosotros mismos nos está siempre íntimamente presente, y concede un grado notable de vivacidad a la idea de algún otro objeto con el que nos hallamos relacionados. Esta idea vivaz se cambia gradualmente en una impresión real, por ser estas dos clases de la percepción en gran parte lo mismo; y diferir sólo en su grado de fuerza y vivacidad. Pero este cambio debe producirse con la mayor facilidad, de modo que nuestro temperamento natural nos conceda una inclinación a la misma impresión que

observamos en otros, y haga que surja a la mínima ocasión. En este caso la semejanza convierte la idea en una impresión, no sólo por medio de la relación y concediendo la vivacidad original a la idea relacionada, sino también presentando tales materiales como capaces de inflamarse con la más pequeña chispa. Y como en ambos casos existe un amor o afección debidos a la semejanza, resulta que la simpatía con los otros es agradable solamente por conceder una emoción a las mentes, pues una simpatía fácil y las emociones correspondientes son lo único común a la *relación, trato y semejanza*.

La gran propensión que los hombres tienen al orgullo debe ser [8] considerada como un fenómeno similar. Frecuentemente, sucede que después de haber vivido un tiempo considerable en una ciudad, aunque al principio ésta sea desagradable para nosotros, cuando nos hacemos familiares con los objetos y contraemos un trato, aunque tan sólo sea con las calles y las casas, la aversión disminuye por grados, [SB 355] y por último se transforma en la pasión opuesta. La mente halla una satisfacción y bienestar en la consideración de los objetos a los que está acostumbrada, y los prefiere, naturalmente, a aquellos otros que, aunque en sí mismos posean quizá más valor, le son menos conocidos. Por la misma cualidad de la mente somos inclinados a tener una buena opinión de nosotros mismos, y de todos los objetos que nos atañen. Éstos aparecen más claros, son más agradables, y, por consiguiente, motivos más adecuados de orgullo y vanidad que los otros.

No estará de más, al tratar del afecto que sentimos por nuestros [9] conocidos y nuestros parientes, poner de relieve algunos fenómenos interesantes que lo acompañan. Es fácil notar en la vida corriente que los hijos consideran debilitada la relación de su madre por el segundo matrimonio de ésta, y no la consideran con los mismos ojos que si hubiera permanecido en estado de viudez. No sucede únicamente esto cuando ellos han notado alguna inconveniencia en el segundo matrimonio, o cuando el marido es muy inferior, sino siempre y aparte de estas consideraciones, y solamente porque de este modo ha llegado a ser parte de otra familia. Esto también tiene lugar con respecto al matrimonio del padre, pero en un grado mucho menor, y es cierto que los lazos de sangre no se rompen tanto en el último caso como en el del matrimonio de la madre. Estos dos fenómenos son notables por sí mismos, pero mucho más si se comparan entre sí.

[10] Para producir una relación perfecta entre dos objetos se requiere no solamente que la imaginación sea llevada del uno al otro por semejanza, contigüidad o causalidad, sino también que pueda retroceder del segundo al primero con la misma comodidad y facilidad. A primera vista, esto puede parecer una consecuencia inevitable y necesaria. Si un objeto se parece a otro, este último debe parecerse necesariamente al primero. Si un objeto es causa de otro, este segundo objeto debe ser efecto del primero. Lo mismo sucede con la contigüidad; por consiguiente, siendo la relación siempre recíproca podría pensarse que el regreso de la imaginación del segundo al primero debe, en todos los [SB 356] casos, ser tan natural como el paso del primero al segundo. Pero un ulterior examen, podría descubrir nuestro error. Supongamos que el segundo objeto, aparte de su relación recíproca con el primero, tiene también una firme relación con un tercer objeto; en este caso, el pensamiento, pasando del primer objeto al segundo, no retrocede con la

misma facilidad, aunque la relación continúa siendo la misma; sino que es llevado prestamente al tercer objeto, mediante una nueva relación que se le presenta, y que da un nuevo impulso a la imaginación. Esta nueva relación, por consiguiente, debilita el lazo entre el primero y segundo objeto. La fantasía es, por su propia naturaleza, instable e inconstante; y considera siempre dos objetos como más fuertemente relacionados, cuando encuentra igualmente fácil el paso progresando que retrocediendo, que cuando la transición es fácil sólo en una de estas direcciones. La doble dirección es una clase de doble lazo y relaciona los objetos entre sí del modo más cercano e íntimo.

[11] El segundo matrimonio de la madre no rompe la relación de hijo a antecesor; y esta relación basta para llevar mi imaginación, de mí a ella, con la mayor comodidad y facilidad. Pero, después de que la imaginación ha llegado a este punto de vista, encuentra que su objeto está asediado por tantas otras relaciones que exigen su atención que no sabe a cuál preferir ni a qué nuevo objeto dirigirse. Los lazos de interés y deber la enlazan con otra familia, y dificultan el regreso de la fantasía de ella hacia mí, lo que es necesario para mantener esta unión. El pensamiento no tiene ya la vibración requerida para avanzar fácil y cómodamente, y se entrega a su inclinación al cambio. Avanza con facilidad, pero retrocede con dificultad; y por esta interrupción se halla mucho más debilitada la relación que si el paso estuviera abierto y fuera cómodo por ambos lados.

Para dar ahora una razón de por qué los efectos no se siguen en el [12] mismo grado del segundo matrimonio del padre, debemos reflexionar sobre lo que ya ha sido probado, que aunque la imaginación va [SB 357] fácilmente de la consideración de los objetos menos importantes a los de más importancia, no retrocede con la misma facilidad desde los importantes a los menos. Cuando mi imaginación pasa de mí a mi padre, no pasa tan fácilmente de él a su segunda mujer, ni lo considera formando parte de otra familia, sino siendo aún cabeza de la misma familia de la que yo formo parte. Su superioridad impide la transición fácil del pensamiento desde él a su esposa, pero deja libre el paso todavía abierto para volver a mí, a través de la misma relación de hijo y padre.[114] No se halla sumido en la nueva relación que adquiere, de modo que el doble movimiento o vibración del pensamiento es aún fácil y natural. Por esta indulgencia de la fantasía en su inconstancia, el lazo de hijo y padre conserva su plena fuerza e influencia.

Una madre no cree debilitada su relación con un hijo, porque se [13] halle unida a su marido; ni un hijo lo cree con respecto a su padre, porque éste se relacione con un hermano. El tercer objeto se halla aquí relacionado con el primero y también con el segundo, de modo que la imaginación va y viene a través de ellos con la mayor facilidad.

SECCIÓN 5. DE NUESTRA ESTIMA POR EL RICO Y PODEROSO

Nada tiene mayor tendencia a producirnos estima por alguna persona, [1] que su poder y riquezas; o desprecio, que su pobreza y mezquindad. Y como estima y desprecio pueden ser considerados como una especie de amor y odio, debe ser éste lugar adecuado para explicar dichos fenómenos.

Aquí sucede, afortunadamente, que la gran dificultad no consiste [2] en descubrir un principio capaz de producir un efecto tal, sino en escoger el capital predominante entre varios, que se presentan por sí mismos. La *satisfacción* que experimentamos por la riqueza de otros, y la *estima* que tenemos por sus poseedores, puede ser atribuida a tres causas diferentes:[115] *Primero*. A los objetos que ellos poseen; como casas, jardines, carruajes, que siendo agradables por sí mismos, necesariamente [SB 358] producen un sentimiento de placer en todo el que los considera o examina.[116] *Segundo*. A la espera de ventajas por parte del rico o poderoso, por participar nosotros de sus posesiones.[117] *Tercero*. A la simpatía, que nos hace partícipes de la satisfacción de todo el que se nos aproxima.[118] Todos estos principios pueden concurrir en la producción del presente fenómeno. La cuestión es saber a cuál de ellos podemos atribuírselo principalmente.

[3] Es cierto que, el primer principio, a saber, la consideración de objetos agradables, tiene una influencia más grande de lo que a primera vista podemos imaginar. Rara vez reflexionamos sobre lo que es hermoso o feo, agradable o desagradable, sin experimentar una emoción de placer o dolor, y aunque estas emociones no son muy aparentes en nuestro modo indolente y común de pensar, es fácil descubrirlas ya en la lectura, ya en la conversación. Los hombres de ingenio siempre dirigen el discurso hacia asuntos que agraden a nuestra imaginación; y los poetas jamás presentan otros objetos sino los de la misma naturaleza. El Sr. *Philips* ha escogido la *sidra*[119] como asunto de un excelente poema; la *cerveza* no hubiera sido tan adecuada, por no ser agradable ni a la vista ni al paladar; pero hubiera preferido el vino a las dos anteriores, si su comarca natal le hubiera proporcionado un licor tan agradable. Debemos, pues, deducir de aquí que toda cosa agradable a los sentidos es también, en alguna medida, agradable a la fantasía, y sugiere al pensamiento la imagen de la satisfacción que produce por su aplicación real a los órganos corporales.

[4] Aunque estas razones pueden llevarnos a comprender esta sensibilidad de la imaginación a través de las causas del respeto que sentimos por el rico y poderoso, existen otras muchas razones que pueden impedirnos considerarla como la única o principal; pues, dado que las ideas de placer pueden tener influencia solamente por medio de su vivacidad, que las hace aproximarse a las impresiones, sería más natural que debieran tener esa influencia las ideas que son favorecidas por la [SB 359] mayoría de las circunstancias, y que posean una tendencia natural a llegar a ser fuertes y vivaces, tal como sucede con nuestras ideas de las pasiones y sensaciones de una criatura humana. Toda criatura humana se nos asemeja, y por esto tiene una ventaja sobre todos los otros objetos, al actuar sobre la imaginación.

Además, si consideramos la naturaleza de esta facultad, y la gran [5] influencia que todas las relaciones tienen sobre ella, nos persuadiremos fácilmente de que, siempre que las ideas de los vinos, música y jardines agradables de que goza un hombre rico, pueden hacerse vivaces y gratas; la fantasía no se limitará a ellas, sino que se dirigirá a los objetos con ellas relacionados, y en particular, a la persona que los posee. Y lo más natural es que la idea o imagen agradable produzca aquí una pasión hacia la persona por

medio de su relación con el objeto, de modo que, inevitablemente, debe formar parte de la concepción originaria, puesto que es objeto de la pasión derivada. Si forma parte de la concepción originaria y se considera como gozando de aquellos objetos agradables, es la *simpatía* la que propiamente produce la afección; y el *tercer* principio es más poderoso y universal que el *primero*.

Hay que añadir a esto que la riqueza y el poder por sí solos, [6] aunque no sean empleados, causan naturalmente estima y respeto; y que, en consecuencia, estas ideas no surgen de la idea de algún objeto bello o agradable. Es cierto que el dinero implica una clase de representación de tales objetos por el poder que concede obtenerlos; y por esta razón, podría ser estimado apropiado para sugerir esas imágenes agradables que pueden dar lugar a la pasión. Pero, como esta posibilidad se halla muy distante, es más natural para nosotros considerar un objeto contiguo, a saber, la satisfacción que este poder proporciona al que lo posee. De esto nos hallaremos más convencidos si consideramos que las riquezas representan los bienes de la vida tan sólo por medio de la voluntad que las emplea; que, por consiguiente, implican, en su verdadera naturaleza, la idea de una persona que no puede ser considerada sin alguna clase de simpatía en cuanto a sus sensaciones y goces. [SB 360]

Podemos confirmar esto por una reflexión que parecerá a alguno, [7] quizá, demasiado sutil y refinada. He observado ya, que la facultad, separada de su ejercicio, o no tiene sentido, o es sólo una posibilidad o probabilidad de existencia; por la cual un objeto se aproxima a la realidad, y tiene una sensible influencia sobre la mente. He observado, también, que esta aproximación, por una ilusión de la fantasía, parece mucho más grande cuando nosotros poseemos ese poder, que cuando lo posee otro; y que, en el primer caso, los objetos parecen tocar los límites mismos de la realidad, y producen casi una satisfacción igual que si se hallaran en nuestra posesión real. Ahora afirmo que, cuando nosotros estimamos una persona por sus riquezas, debemos experimentar este sentimiento con su propietario, y que, sin una simpatía tal, la idea de los objetos agradables que la riqueza le concede la facultad de producirlos tendrá una débil influencia sobre nosotros. Un hombre avaro es respetado por su dinero, aunque escasamente puede decirse que posee un *poder*; es decir, existe una escasa *probabilidad* o *posibilidad* de emplearlo en la adquisición de los placeres y comodidades de la vida. Sólo a él parece este poder perfecto y completo; y, por consiguiente, debemos experimentar sus sentimientos por simpatía, antes de que tengamos una idea intensa de estos goces, o le estimemos por ellos.

[8] Así, hemos hallado que el *primer* principio, a saber: *la idea agradable de los objetos, cuyo goce proporciona la riqueza*, se reduce en gran medida al *tercero*, y se resuelve en una *simpatía* con la persona que estimamos o amamos. Examinemos ahora el *segundo* principio, a saber: *la agradable espera de ventajas*, y veamos qué fuerza podemos atribuirle justamente.

[9] Es obvio que, aunque las riquezas y la autoridad conceden indudablemente a su poseedor el poder de prestarnos servicios, sin embargo, este poder no puede considerarse al mismo nivel que el que [SB 361] esas cosas proporcionan al propietario para

complacerse y satisfacer sus propios apetitos. El egoísmo aproxima íntimamente el poder y el ejercicio en el último caso; pero para producir un efecto similar en el primero, debemos suponer una amistad y benevolencia que nos una con la suerte del rico. Sin esta circunstancia, es difícil concebir en qué podemos fundar nuestras esperanzas de ventajas por parte de las riquezas de los otros; aunque aquí nada es más cierto como que estimamos y respetamos naturalmente a los ricos aun antes de descubrir en ellos una disposición favorable hacia nosotros.

[10] Pero voy más allá, y observo que no solamente respetamos al rico y poderoso cuando muestra una inclinación a servirnos, sino también cuando nos hallamos muy lejos de la esfera de su actividad: de modo que ni siquiera podemos suponer que esté dotado de ese poder. Los prisioneros de guerra son tratados siempre con el respeto correspondiente a su posición, y es cierto que las riquezas influyen mucho en la determinación de la condición de una persona. Si el nacimiento y cualidad contribuyen a ello, esto todavía nos proporciona un argumento del mismo tipo. ¿Pues qué es lo que llamamos un hombre de buena cuna, más que una persona que proviene de una larga serie de antecesores ricos y poderosos, y que adquiere nuestra estima por su relación con personas que nosotros estimamos? Sus ancestros, por consiguiente, aunque muertos, son respetados en alguna medida, por sus riquezas, y en consecuencia, sin ningún género de expectativa.

Para no ir tan lejos y considerar los prisioneros de guerra y los [11] muertos como ejemplos de la estima desinteresada por las riquezas, observemos con un poco de atención fenómenos que se nos presentan en la vida y conversación corrientes. Un hombre poseedor de una suficiente fortuna, que llega a hallarse en compañía de extraños, trata a éstos, naturalmente, con diferentes grados de respeto y deferencia, según ha sido informado de sus diferentes fortunas y condiciones; aunque es imposible que pueda proponérselo siempre, y quizá no aceptaría ninguna ventaja por parte de ellos. Un viajero es siempre admitido en sociedad, y recibido con cortesía, en proporción con su séquito y equipaje, ya se dirija a él un hombre de gran o de moderada fortuna. En breve, los diferentes rangos de los hombres [SB 362] se hallan, en gran medida, determinados por la riqueza; y esto tanto con respecto a los superiores como a los inferiores, extranjeros y próximos.

Hay, por supuesto, una respuesta a estos argumentos, basada en [12] la influencia de las *reglas generales*. Puede pretenderse que, estando acostumbrados a esperar socorro y protección del rico y poderoso, y estimarle por esto, extendemos los mismos sentimientos a quienes se les asemejan en fortuna, pero de los que no podemos esperar ninguna ventaja. La regla general todavía prevalece y, concediendo un impulso a la imaginación, arrastra a la pasión, del mismo modo que si su objeto propio fuera real y existente.

Que este principio no tiene lugar aquí, aparecerá claramente, si [13] consideramos que, para establecer una regla general, y extenderla más allá de sus propios límites, se requiere una cierta uniformidad en nuestra experiencia, y una gran superioridad de los ejemplos que están de acuerdo con la regla sobre los contrarios. Pero aquí el caso es completamente diferente. De un centenar de hombres de crédito y fortuna que yo

encuentre, no existe, quizá, ni uno del que yo pueda esperar alguna ventaja: de modo que es imposible que pueda prevalecer una costumbre en el presente fenómeno.

En resumen, no queda nada que pueda producirnos estima por el [14] poder y riquezas y desprecio por la debilidad y pobreza, excepto el principio de *simpatía*, por la cual participamos de los sentimientos del rico y del pobre, y tomamos parte en su placer o desgracia. Las riquezas producen una satisfacción a su poseedor, y esta satisfacción es referida al espectador por la imaginación, lo que produce una idea semejante a la impresión original en vivacidad y fuerza. Esta idea o impresión agradable se enlaza con el amor, que es una pasión agradable. Procede de un ser consciente y pensante, que es el verdadero objeto del amor. De esta relación de impresiones, e identidad de ideas, la pasión surge de acuerdo con mi hipótesis.

[15] El mejor método de reconciliarnos con esta opinión es dar una [SB 363] ojeada a todo el universo y observar la fuerza de la simpatía a través de toda la creación animal, y la fácil comunicación de los sentimientos por parte de un ser pensante a otro. En todos los seres, que no se devoran entre sí, y no son agitados por pasiones violentas, aparece un notable deseo de compañía, que los asocia entre ellos sin tener en cuenta las ventajas que puedan sacar de su unión. Esto es todavía más notable entre los hombres, por ser las criaturas del universo que poseen el más ardiente deseo de sociedad, y están dotados con las mayores ventajas para ella. No podemos concebir algún deseo, que no tenga relación con la sociedad. Una absoluta soledad es, quizás, el más grande castigo que podemos sufrir. Todo placer languidece cuando se goza sin compañía, y todo dolor se hace más cruel e intolerable. Sean cuales sean las pasiones por las que podemos ser dominados —orgullo, ambición, avaricia, curiosidad, venganza o codicia—; la simpatía es el alma del principio animador de todas ellas, y no tendrían ninguna fuerza si nos abstrajéramos enteramente de los pensamientos y sentimientos de los otros. Haced que las fuerzas y elementos de la naturaleza se dediquen a servir y a obedecer a un hombre; haced que el sol salga y se ponga a su orden; que los mares y los ríos se muevan a su agrado; que la tierra le proporcione espontáneamente todo lo que le es útil y agradable; éste continuará siendo un desgraciado hasta que le proporcionéis otra persona con la que pueda disfrutar de su felicidad, y de cuya estima y amistad pueda gozar.

[16] Podemos confirmar esta conclusión relativa al aspecto total de la vida humana, mediante casos particulares en los que la fuerza de la simpatía es verdaderamente notable. La mayoría de las clases de belleza se derivan de este origen, y, aunque nuestro primer objeto sea algún fragmento de materia inanimada e insensible, rara vez permanecemos aquí, y no dirigimos nuestra vista a su influencia sobre las criaturas racionales y sensibles. Un hombre que nos muestra una casa o edificio, tiene particular cuidado, entre otras cosas, en poner de relieve la comodidad de las habitaciones, las ventajas de su situación, y el poco espacio perdido en escaleras, antecámaras y pasillos; [SB 364] y de hecho es evidente que, el elemento capital de la belleza, consiste en estos particulares. La observación de la comodidad produce placer, pues la comodidad es una belleza. Pero ¿de qué manera produce placer? Es cierto que nuestro interés no se halla considerado en lo más mínimo, y puesto que ésta es una belleza de interés, y no de

forma, por decirlo así, debe deleitarnos meramente por comunicación y simpatía con el propietario de la vivienda. Participamos de su interés por la fuerza de la imaginación, y sentimos la misma satisfacción que la que naturalmente le ocasionan los objetos.

Esta observación se extiende a las mesas, sillas, escritorios, chimeneas, [17] carruajes, arados, y por añadidura, a toda obra de arte, siendo una regla general, que su belleza se deriva de su utilidad, y de su adecuación al fin a que se halla destinada. Puesto que esto es una ventaja que concierne sólo al poseedor, no hay ninguna cosa, sino la simpatía, que pueda interesar al espectador de ella.

Es evidente que nada hace más agradable a un campo que su fertilidad, [18] y que difícilmente las ventajas de ornamento y situación serán capaces de igualar esta belleza. Sucede lo mismo con los árboles y plantas, que con el campo en el que crecen. No sé si una llanura cubierta con aliaga y retama puede ser en sí tan bella como una colina cubierta de viñas y olivares; aunque jamás aparecerá así al que sepa el valor de cada una de estas tierras. Ésta es una belleza meramente de imaginación, y no tiene su fundamento en lo que aparece a los sentidos. Fertilidad y valor tienen una clara referencia al uso; y lo mismo sucede con las riquezas, abundancia, goces, en los que, aunque no tenemos esperanza de participar, tomamos parte por la vivacidad de la fantasía y, en cierta medida, los disfrutamos con su poseedor.

No hay regla más razonable en la pintura que equilibrar las figuras, [19] colocándolas con la mayor exactitud sobre su propio centro de gravedad. Una figura que no está bien equilibrada es desagradable, porque sugiere la idea de su caída, daño o dolor; ideas que son dolorosas, [SB 365] cuando por la simpatía adquieren paulatinamente fuerza y vivacidad.

A esto se añade que la parte principal de la belleza personal se halla [20] en el aire de salud y vigor, y en una constitución de los miembros que promete fuerza y actividad. La idea de la belleza no puede ser explicada más que por simpatía.

[21] En general, podemos notar que las mentes de los hombres son espejos de las de los otros hombres, no sólo porque reproducen las emociones de los otros, sino también porque esos rayos de las pasiones, sentimientos y opiniones pueden ser reflejados con frecuencia, y pueden degradarse por paulatinamente insensibles. Así, el placer que un hombre rico recibe de sus posesiones, al comunicarse al espectador, causa placer y estima; sentimientos que siendo de nuevo percibidos con simpatía, aumentan el placer del poseedor; y siendo reflejados una vez más, se convierten en un nuevo fundamento del placer y estima en el espectador. Hay, ciertamente, una satisfacción originaria de las riquezas, derivada del poder que conceden de gozar de todos los placeres de la vida; y puesto que ésta es su verdadera naturaleza y esencia, debe constituir el origen primero de todas las pasiones que surgen de ellas. Una de las pasiones más considerables entre éstas es la del amor o estima de los otros que, por consiguiente, procede de la simpatía con el placer del poseedor. Pero, el poseedor tiene, también, una satisfacción secundaria debido a sus riquezas, que surge del amor y estima que adquiere mediante ellas, y esta satisfacción no es sino una segunda reflexión sobre el placer originario, que procede de sí mismo. Esta satisfacción secundaria, o vanidad, es una de las principales ventajas de las

riquezas, y es la razón capital de por qué las deseamos para nosotros, o las estimamos en los otros. Aquí aparece, pues, un tercer efecto del placer original, después del que es difícil distinguir las imágenes y reflexiones, a causa de su debilidad y confusión.

[SB 366] SECCIÓN 6. DE LA BENEVOLENCIA Y DE LA CÓLERA

[1] Las ideas pueden ser comparadas con la extensión y la solidez de la materia; y las impresiones, especialmente las reflexivas, con los colores, sabores, olores y otras cualidades sensibles. Las ideas jamás admiten una unión total, sino que están dotadas de una clase de impenetrabilidad, por la cual se excluyen mutuamente, y son capaces de formar un compuesto por su combinación, no por su mezcla. Por otra parte, las impresiones y pasiones son susceptibles de una entera unión; y como los colores, pueden fundirse tan perfectamente entre sí que cada una de ellas puede perderse a sí misma y contribuir tan sólo a variar la impresión uniforme que surge del todo. Algunos de los más curiosos fenómenos de la mente humana se derivan de esta propiedad de las pasiones.

[120] Al examinar los ingredientes que son capaces de unirse con el [2] amor y el odio, comienzo a darme cuenta, en alguna medida, de un obstáculo con que han tropezado todos los sistemas de filosofía, que el mundo ha conocido hasta ahora. Se halla corrientemente que, al explicar las operaciones de la naturaleza, por alguna hipótesis particular, entre un número de experimentos, que corresponde exactamente a los principios que intentamos establecer, existe siempre algún fenómeno que es más rebelde y que no se somete tan fácilmente a nuestro propósito. No debe sorprendernos de que suceda esto en filosofía natural. La esencia y composición de los cuerpos externos es tan oscura que debemos, necesariamente, en nuestros razonamientos, o más bien conjeturas, concernientes a ellos, encontrarnos con contradicciones y absurdos. Pero como las percepciones de la mente son perfectamente conocidas, y yo he procedido con todo cuidado al formar conclusiones relativas a ellas, puedo esperar siempre evitar las contradicciones que han existido en todo otro sistema. Según esto, la dificultad que ahora tengo presente no es de ningún modo contraria a mi sistema, sino que tan sólo se aparta un poco de la simplicidad, que ha sido hasta ahora [SB 367] su principal fuerza y belleza.

Las pasiones del amor y el odio van siempre seguidas por benevolencia [3] y cólera; o mejor enlazadas con ellas. Dicha unión es la que capitalmente distingue a estos afectos de los del orgullo y la humildad; pues orgullo y humildad son puras emociones del alma, sin relación con el deseo, y no nos llevan inmediatamente a la acción. Por el contrario, el amor y el odio no se hallan completos en sí mismos, ni permanecen en la emoción que producen, sino que llevan a la mente a algo más lejano. El amor se halla siempre seguido de un deseo de felicidad para la persona amada y de una aversión por su miseria; y, del mismo modo, el odio produce un deseo de miseria y una aversión de la felicidad de la persona odiada. Una diferencia tan notable entre estos dos pares de pasiones, orgullo y humildad, amor y odio, que en otras propiedades se corresponden, merece nuestra atención.

La unión de este deseo y aversión con el amor y el odio puede ser [4] explicada por dos diferentes hipótesis. La primera es que el amor y el odio poseen no solamente una *causa* que los despierta, a saber: el placer o el dolor; y un *objeto* al que se refieren, a saber: la persona o ser pensante; sino también un *fin* que intentan alcanzar, a saber: la felicidad o miseria de la persona amada u odiada; todo lo cual, combinándose, produce solamente una pasión. Según este sistema, el amor no es más que el deseo de felicidad de otra persona; y el odio, el deseo de su miseria. El deseo y la aversión constituyen la verdadera naturaleza del amor y el odio. No son sólo inseparables, sino lo mismo.

[5] Esto es, evidentemente, contrario a la experiencia, pues aunque es cierto que jamás amamos a una persona sin desear su felicidad, ni odiamos a ninguna sin desear su miseria; estos deseos surgen tan sólo de las ideas de felicidad o miseria de nuestro amigo o enemigo, que nos son presentadas por la imaginación, y no son absolutamente esenciales [SB 368] al amor o el odio. Son los más obvios y naturales sentimientos de estos afectos, pero no los únicos. Las pasiones pueden expresarse de muchos modos distintos, y pueden subsistir durante un tiempo considerable, sin que se reflexione sobre la felicidad o miseria de sus objetos; lo que prueba claramente que estos deseos no son lo mismo que el amor y el odio; ni constituyen una parte esencial de ellos.

[6] Por consiguiente, podemos inferir de aquí que la benevolencia y la cólera son pasiones diferentes del amor y el odio, unidas sólo con ellas por la constitución originaria de la mente. Del mismo modo que la naturaleza ha guiado al cuerpo dándole ciertos apetitos e inclinaciones, que aumenta, disminuye o cambia, según la situación de sus fluidos o sólidos, ha procedido con la mente. Cuando nos hallamos poseídos de amor u odio, surge en la mente el deseo correspondiente de felicidad o miseria, y varía con cada variación de las pasiones opuestas. Este orden de cosas, considerado abstractamente, no es necesario. El amor y el odio podrían no hallarse unidos con estos deseos, o su conexión particular podría haber sido invertida. [Si la naturaleza así lo hubiese querido, el amor podría tener el mismo efecto que el odio, y el odio que el amor.][121] No veo contradicción en suponer un deseo de producir la miseria unido al amor, y un deseo de producir la felicidad acompañando al odio. Si la sensación de la pasión y el deseo fueran opuestos, la naturaleza podría alterar la sensación sin alterar la tendencia al deseo, y por este medio hacerlos compatibles entre sí.

SECCIÓN 7. DE LA COMPASIÓN

[1] Aunque el deseo de felicidad o miseria de los otros, según el amor o el odio que les profesemos, sea un instinto arbitrario y original implantado en nuestra naturaleza, hallamos que puede ser imitado en [SB 369] muchas ocasiones, y surgir de principios secundarios. La *piedad* es una preocupación por el dolor de los otros y la *malicia* un goce en el mismo, sin que haya una amistad o enemistad que ocasione esta preocupación o este goce. Sentimos compasión incluso por los extraños y por aquellos que nos son completamente indiferentes; y si nuestra mala voluntad para con otros procede de algún

daño o injuria, no se presentará, propiamente hablando, malicia, sino venganza. Sin embargo, si examinamos estas afecciones de piedad y malicia hallaremos que son secundarias y que surgen de afecciones originarias que son modificadas por alguna modalidad particular del pensamiento o imaginación.

Será fácil explicar la pasión de *piedad*, partiendo del precedente [2] razonamiento relativo a la *simpatía*. Tenemos una idea vivaz de todo lo relacionado con nosotros. Todas las criaturas humanas se relacionan con nosotros por semejanza. Por consiguiente, sus personas, sus intereses, sus pasiones, sus dolores y placeres, deben impresionarnos de una manera vivaz, y producir una emoción similar a la original; pues, una idea vivaz se convierte fácilmente en una impresión. Si esto es cierto en general, debe serlo más aún en la aflicción y pena. Éstas tienen siempre una influencia más poderosa y duradera que cualquier otro placer o goce.

El espectador de una tragedia pasa a través de una larga serie de [3] emociones, tristeza, terror, indignación, y otras afecciones, que el poeta representa mediante los personajes que él introduce. Como muchas tragedias terminan de un modo feliz, y ninguna que sea excelente puede ser compuesta sin reveses de la fortuna, el espectador simpatiza con todos estos cambios y obtiene un goce ficticio, así como toda otra pasión. A menos que no se afirme que cada pasión distinta se comunica por una cualidad distinta y original, y que no se deriva del principio general de la simpatía antes explicado, debe concederse que todas ellas surgen de aquel principio. Hacer excepción de alguna en particular debe aparecer altamente irracional. Dado que todas se hallan presentes en la mente de una persona y después aparecen en la mente de las otras, y que la forma de su aparición, primero como idea, después como impresión es, en cada caso, la misma; la transición debe surgir en virtud de un idéntico principio. Al menos estoy seguro de que este modo de razonar se considerará cierto, tanto en la filosofía [SB 370] natural como en la vida corriente.

A esto se añade que, la piedad depende, en gran medida, de la contigüidad, [4] y hasta de la contemplación del objeto, lo que es una prueba de que se deriva de la imaginación. No es preciso mencionar que los niños y las mujeres son más propensos a la piedad, por hallarse guiados en mayor grado por aquella facultad. La misma debilidad que los hace desfallecer ante la vista de una espada desnuda, aun en las manos de su mejor amigo, los hace apiadarse extremadamente de los que encuentran sufriendo una pena o aflicción. Los filósofos, que derivan esta pasión de no sé qué sutiles reflexiones sobre la instabilidad de la fortuna, y de que nuestro ser se halla sometido a las mismas miserias que vemos, hallarán que estas observaciones les son contrarias, entre otras muchas que me sería fácil presentar.

[5] Nos queda ahora tan sólo indicar un interesante y notable fenómeno de estas pasiones, a saber: que la pasión comunicada por simpatía adquiere a veces fuerza de la debilidad de su original, y que hasta surge por la transición desde afecciones que no existen. Así, cuando una persona obtiene una merced honrosa, o hereda una gran fortuna, nos alegramos tanto más de su prosperidad, cuanto menos conciencia parece tener de ello, y es mayor la ecuanimidad e indiferencia que muestra en su goce. De igual

modo, un hombre que no se siente abatido por su desgracia es el que compadecemos más, a causa de su paciencia, y si esta virtud va tan lejos que suprime todo aspecto de dolor, aun aumenta más nuestra compasión. Cuando una persona de mérito cae en lo que vulgarmente se considera como una gran desgracia, nos formamos una noción de su condición, y pasando con nuestra fantasía de la causa al efecto, concebimos primero una idea vivaz de su pena, y después sentimos una impresión de ésta, olvidando enteramente la grandeza de su mente que le eleva sobre tales emociones, o considerándola sólo en tanto que aumenta nuestra admiración, amor [SB 371] o cariño por ella. Sabemos por experiencia que un grado semejante de pasión se halla unido usualmente con una desgracia semejante y, aunque existe una excepción en el presente caso, nuestra imaginación se halla guiada por la *regla general* y nos hace concebir una idea tan vivaz de la pasión, o más bien sentir tanto la pasión misma, como si la persona se hallase dominada realmente por ella. Por los mismos principios, nos avergonzamos de esos que se conducen locamente ante nosotros, aunque ellos no muestran sentido de la vergüenza, ni parecen ser conscientes en lo más mínimo de su locura. Todo esto procede de la simpatía; pero de la simpatía de una clase parcial, y que considera sus objetos sólo de un lado, sin considerar el otro, que tiene un efecto contrario y destruiría totalmente la emoción que surge del primer aspecto.

Tenemos, pues, casos en que la indiferencia o insensibilidad de la [6] desgracia aumenta nuestro interés por el desgraciado, aunque la indiferencia no proceda de alguna virtud o magnanimidad. Es una agravante del asesinato, que éste sea cometido en personas sumidas en el sueño o en perfecta seguridad, como en el caso, que los historiadores observan gustosos, de un príncipe niño aún, y cautivo en las manos de sus enemigos, que es más digno de compasión cuanto menos sensible es de su condición miserable. El hallarnos enterados de la calamitosa situación de la persona nos sugiere una idea vivaz y sensación de pena, que es la pasión que *generalmente* la acompaña; y esta idea se hace todavía más vivaz, y la sensación más violenta, por el contraste con la seguridad e indiferencia que observamos en la persona misma. El contraste, de cualquier género que sea jamás deja de afectar a la imaginación, especialmente cuando es presentado por el sujeto; y es de la imaginación de lo que la piedad depende enteramente.[122]

SECCIÓN 8. DE LA MALICIA Y LA ENVIDIA [SB 372]

Debemos ahora explicar la pasión de la *malicia*, que imita los efectos [1] del odio, así como la piedad lo hace con los del amor; y nos proporciona un goce en los sufrimientos y miserias de los otros sin que exista por su parte ni ofensa ni injuria.

Los hombres se hallan tan poco gobernados por la razón en sus [2] sentimientos y opiniones que juzgan siempre de los objetos más por comparación que por su valor y mérito intrínseco. Cuando la mente considera un cierto grado de perfección, o está acostumbrada al mismo, todo lo que no lo iguala, aunque sea realmente estimable, posee,

sin embargo, el mismo efecto sobre las pasiones que lo defectuoso y malo. Es ésta una cualidad *originaria* del alma, y similar a la que experimentamos todos los días en nuestro cuerpo. Haced que un hombre caliente una mano y enfríe la otra; la misma agua le parecerá, al mismo tiempo, caliente y fría, según la disposición de los diferentes órganos. Un débil grado de una cualidad, que sucede a otro más fuerte, produce la misma sensación que si fuera menos intenso de lo que realmente es, y aun a veces, que la cualidad opuesta. Un dolor débil que sucede a un dolor violento, parece insignificante, o más bien se convierte en un placer; del mismo modo que, por otra parte, un dolor violento que sucede a uno débil parece doblemente penoso e insufrible.

[3] Nadie puede dudar de esto con respecto a nuestras pasiones y sensaciones; pero, puede surgir aquí alguna dificultad con respecto a nuestras ideas y objetos. Cuando un objeto aumenta o disminuye ante los ojos o ante la imaginación en virtud de su comparación con otros, la imagen o idea del objeto es siempre la misma, y es igualmente extensa en la *retina* y en el cerebro u órgano de la percepción. Los ojos refractan los rayos de la luz, y el nervio óptico lleva las imágenes al cerebro de la misma manera, sea grande o pequeño el objeto de que proceden; y ni aun la imaginación altera las dimensiones de un [SB 373] objeto por la comparación con otros. La cuestión es cómo partiendo de la misma impresión y de la misma idea podemos pronunciar juicios tan diferentes relativos al mismo objeto, y admirar unas veces su tamaño mientras que otras despreciamos su pequeñez. Esta variación de nuestro juicio debe, ciertamente, proceder de una variación de alguna percepción; pero, como la variación no está en la impresión inmediata o idea del objeto, debe residir en alguna otra impresión, que le acompaña.

[4] Para explicar esta cuestión debo hacer uso de dos principios, uno de los cuales será más detalladamente expuesto en el curso de este tratado; el otro ya ha sido explicado. Creo que, sin dificultad, puede establecerse como una máxima general, que ningún objeto se presenta a los sentidos, y ninguna imagen se forma por la fantasía, si no va acompañada de alguna emoción o movimiento proporcionado de los espíritus animales; y aunque la costumbre nos haga insensibles a esta sensación, y nos lleve a confundirla con el objeto o idea, será fácil, mediante cuidadosos y exactos experimentos, separarlas y distinguirlas. Pues, para poner sólo ejemplos tomados del caso de la extensión y número, es evidente que un objeto muy grande, como, por ejemplo, el océano, una extensa llanura, una vasta cadena de montañas, una gran selva; o una numerosa colección de objetos, como un ejército, una flota, una muchedumbre, excitan en la mente una emoción sensible; y la admiración que surge ante estos objetos, es uno de los placeres más vivos que es capaz de gozar la naturaleza humana. Ahora bien, como esta admiración aumenta o disminuye con el aumento o disminución de los objetos, podemos concluir, según nuestros anteriores principios,[123] que es un efecto compuesto, procedente de la unión de varios efectos, que surgen de cada parte de la causa. Así, pues, cada parte de la extensión, y cada unidad del número, producen una emoción separada, que se refiere a ellas cuando es concebida por la mente; y aunque esta emoción no es siempre agradable, ahora, por su unión con otras, y por la agitación de las mentes en un debido grado, contribuye [SB 374] a la producción de la admiración, que es

siempre agradable. Si esto se concede con respecto a la extensión y el número, no podemos encontrar dificultad alguna en concederlo con respecto a la virtud y el vicio, talento y estupidez, riqueza y pobreza, felicidad y desgracia, y otros objetos de esta clase, que se hallan siempre acompañados de una evidente emoción.

El segundo principio al que debo referirme es el de la sumisión a [5] las *reglas generales*, que tiene una influencia tan poderosa en las acciones del entendimiento, y es capaz de imponerse a los mismos sentidos. Cuando se sabe por experiencia que un objeto va siempre acompañado de otro, cada vez que el primer objeto aparece, aunque modificado en muchas circunstancias importantes, pasamos naturalmente a la concepción del segundo, y concebimos una idea de él de una manera tan intensa y vivaz como si hubiéramos inducido su existencia por la más justa y auténtica conclusión de nuestro entendimiento. Nada puede desengañarnos, ni aun nuestros sentidos, que en lugar de corregir este falso juicio, se hallan frecuentemente pervertidos por él, y parecen autorizar sus errores.

La conclusión que yo saco de estos dos principios, unida a la influencia [6] de la comparación antes mencionada, es muy breve y decisiva. Todo objeto va acompañado de una emoción proporcionada a él: un objeto grande, de una gran emoción; un objeto pequeño, con una pequeña emoción. Un *objeto* grande, por consiguiente, siguiendo a un objeto pequeño produce una *emoción* grande siguiendo a una pequeña. Ahora bien, una gran emoción sucediendo a una pequeña, llega a ser todavía más grande y crece más allá de su ordinaria proporción. Como existe un cierto grado de emoción que generalmente acompaña a toda magnitud del objeto; cuando la emoción crece, naturalmente imaginamos que el objeto ha crecido igualmente. El efecto lleva nuestra atención hacia su causa usual; un cierto grado de emoción, hacia una cierta magnitud del objeto, y no comprendemos que la emoción pueda cambiar por la comparación, sin cambiar algo en el objeto. Aquellos que conocen la parte metafísica de la óptica, y saben cómo transferimos los juicios y conclusiones del entendimiento a los sentidos, concebirán fácilmente esta operación [SB 375] en su totalidad.

[7] Pero, dejando a un lado el nuevo descubrimiento de una impresión que acompaña secretamente a toda idea, debemos por lo menos aceptar el principio del que ha surgido el descubrimiento: que cuando el elemento surge *esos objetos aparecen más o menos grandes por su comparación con otros*. Tenemos tantos ejemplos de esto, que es imposible poner en cuestión su veracidad. Precisamente, de este principio derivo yo las pasiones de la malicia y la envidia.

[8] Es evidente que debemos experimentar una satisfacción, mayor o menor, al reflexionar sobre nuestra condición y circunstancias, según que aparezcan más o menos afortunadas o felices, y según los grados de riqueza, poder y mérito de que pensamos ser poseedores. Ahora bien, como rara vez juzgamos de los objetos por su valor intrínseco, sino que nos formamos nuestras nociones de ellos por comparación con otros objetos, resulta que, según observemos mayor o menor cantidad de felicidad o desgracia en los otros, estimaremos en más o en menos la que nos pertenece y sentiremos, en consecuencia, dolor o placer. La desgracia de los otros nos proporciona una idea más

vivaz de nuestra felicidad, y su felicidad, una más vivaz de nuestra miseria. La primera, por consiguiente, produce placer, y la última, dolor.

[9] Aquí existe, pues, una clase de piedad invertida, o de sensaciones contrarias, que surgen en el espectador, de las que son experimentadas por la persona que él tiene en cuenta. En general podemos observar que, en toda clase de comparación, un objeto nos hace obtener siempre, de otro con el que es comparado, una sensación contraria a la que surge de él mismo en su consideración directa e inmediata. Un objeto pequeño hace que uno grande aparezca aún más grande. Un objeto grande hace que uno más pequeño aparezca aún menor. La fealdad por sí misma produce desagrado; pero nos proporciona un nuevo placer por su contraste con un objeto bello, cuya belleza se aumenta por ella; lo mismo que, por otra parte, la belleza, que por sí misma produce placer, nos hace recibir un nuevo dolor por el contraste con algo feo, cuya fealdad [SB 376] aumenta. Por consiguiente, debe suceder lo mismo con la felicidad y desgracia. La consideración directa del placer de otra persona nos produce, naturalmente, placer, y en consecuencia produce dolor cuando se le compara con el nuestro. El dolor de otro es, en sí, doloroso para nosotros; pero aumenta la idea de nuestra felicidad, y nos proporciona placer.

No parecerá extraño que experimentemos una sensación invertida [10] frente a la felicidad y desgracia de los otros; puesto que hallamos que la misma comparación puede suscitar en nosotros una clase de malicia con respecto a nosotros mismos, y hacer que nos alegremos de nuestras penas, y nos entristezcamos por nuestros placeres. Así, la consideración de nuestros dolores pasados es agradable, si nos hallamos satisfechos con nuestra condición presente; del mismo modo que, por otra parte, nuestros placeres pasados nos producen pena, cuando no gozamos en el presente nada igual a ellos. La comparación, siendo la misma que cuando reflexionamos sobre los sentimientos de los otros, debe producir los mismos efectos.

Es más aún, una persona puede extender esta malicia hacia sí, [11] hasta su presente fortuna, y llevarla tan lejos que busque a designio aflicción y aumente sus dolores y tristezas. Esto puede suceder en dos ocasiones. *Primero*, con motivo de la desgracia y desventura de un amigo, o persona querida. *Segundo*, con motivo de los remordimientos por un crimen, del que se es culpable. Del principio de la comparación es de donde surgen estos dos deseos irregulares por el mal. Una persona que se concede algún placer, mientras su amigo se halla presa de la aflicción, experimenta el dolor reflejado por su amigo más sensiblemente por la comparación con el placer originario de que él goza. Este contraste, de hecho, podría también vivificar el placer presente. Sin embargo, cuando se supone que la pena es la pasión dominante, toda adición cae de este lado, y se resuelve en ella, sin actuar lo más mínimo sobre la afección contraria. Lo mismo acontece con las penalidades que un hombre se inflige a sí mismo por sus pecados y faltas pasadas. Cuando un criminal reflexiona sobre las penalidades que merece, la idea de éstas es aumentada por la comparación con su presente comodidad y satisfacción; de modo que le fuerza, en cierto modo, a buscar el dolor [SB 377] para evitar un contraste tan desfavorable.

Este razonamiento explicará el origen de la *envidia* lo mismo que [12] el de la

malicia. La única diferencia entre estas pasiones está en que la envidia es despertada por un goce presente de otra persona, que por comparación disminuye la idea del nuestro propio; mientras que la malicia es el deseo no provocado de producir mal a otro, para obtener un placer por comparación. El goce que es objeto de la envidia es comúnmente superior al propio. Una superioridad parece naturalmente oscurecernos, y presenta una comparación desagradable. Sin embargo, aun en el caso de inferioridad por parte de los otros, deseamos todavía una mayor diferencia, para aumentar todavía más la idea de nosotros mismos. Cuando esta diferencia disminuye, la comparación es menos ventajosa para nosotros; y, en consecuencia, nos proporciona menos placer, y hasta es desagradable. De aquí surge la especie de envidia, que los hombres sienten, cuando ven que sus inferiores los alcanzan o superan en la persecución de la gloria y felicidad. En esta envidia podemos ver los efectos de la comparación repetidos dos veces. Un hombre que se compara con su inferior obtiene un placer de esta comparación; y cuando la inferioridad disminuye por la elevación del inferior, lo que sería sólo una disminución de placer, se convierte en un dolor real, por una nueva comparación con su condición precedente.

[13] Es digno de observar, en lo que concierne a la envidia, que surge de la superioridad de los demás, que no es la desproporción entre nosotros y los otros la que la produce; sino, por el contrario, nuestra proximidad. Un soldado raso no siente tanta envidia de su general, como de su sargento o el cabo; y un escritor eminente no siente tantos celos de un mal escritor asalariado, como de un autor que se halla más próximo en mérito a él. De hecho, podría pensarse, que cuanto más grande es la desproporción, más grande debe ser el dolor producido por la comparación; pero podemos considerar, por otra [SB 378] parte, que una gran desproporción suprime la relación, y o nos impide compararnos con lo que nos es remoto o disminuye los efectos de la comparación. La semejanza y la proximidad producen siempre una relación de ideas; y cuando destruimos estos enlaces, aunque otros accidentes puedan unir las ideas, como no poseen entonces un lazo o cualidad que las una en la imaginación, es imposible que permanezcan largo tiempo enlazadas, o tengan una influencia recíproca considerable.

[14] [He observado, al considerar la naturaleza de la ambición, que el poderoso siente un doble placer con la autoridad, por la comparación de su propia condición con la de los esclavos; y que esta comparación tiene una doble influencia, porque es natural y presentada por el sujeto. Cuando la fantasía, en la comparación de los objetos, no pasa fácilmente del primer objeto a los otros, la acción de la mente es, en gran medida, cercenada; y la fantasía, al considerar el segundo objeto, comienza, como si fuera sobre una nueva base. La impresión, que acompaña a todo objeto, no parece mayor, en este caso, por seguir a otra menor de la misma clase; sino que esas dos impresiones son distintas, y producen distintos efectos, sin ninguna comunicación entre ellas. La falta de relación en las ideas interrumpe la relación de las impresiones y, por tal separación, impide su operación e influjo mutuo.][124]

Para confirmar esto, podemos observar que la proximidad en el [15] grado del mérito no es sólo suficiente para hacer surgir la envidia; sino que tiene que estar auxiliada

por otras relaciones. Un poeta no se siente inclinado a envidiar a un filósofo, o a un poeta de diferente género, o de diferente edad. Todas estas diferencias evitan o debilitan la comparación y, por consiguiente, la pasión.

Ésta es, también, la razón de por qué todos los objetos aparecen [16] grandes o pequeños, meramente por comparación con los de la misma clase. Una montaña jamás aumenta o disminuye a mi caballo a nuestros ojos; pero cuando vemos juntos un caballo *flamenco* y otro *galés*, uno de ellos parece más grande o más pequeño que cuando son vistos aparte.

[15] Por el mismo principio, podemos explicar la indicación de los historiadores, [17] de que en una guerra civil cada una de las partes prefiere [SB 379] siempre llamar a un enemigo extranjero, cuando se halla en peligro, que someterse a sus conciudadanos. *Guicciardini* aplica esta indicación a las guerras de *Italia*, donde las relaciones entre los Estados no son, por decirlo así, más que de nombre, lengua y contigüidad. Estas relaciones, cuando van unidas a una superioridad, haciendo la comparación más natural, la hacen más gravosa y llevan a los hombres a buscar alguna otra superioridad que no vaya acompañada de relación, y que, de este modo, pueda tener una influencia menos sensible en la imaginación. La mente percibe rápidamente sus variadas ventajas y desventajas; y al hallar que su situación es más molesta, cuando va unida con otras relaciones, busca el modo de librarse de ellas lo más posible, por la separación, y rompiendo la asociación de ideas que hacen la comparación mucho más natural y eficaz. Cuando no puede romper la asociación, siente un deseo más fuerte de suprimir la superioridad; y ésta es la razón de por qué los viajeros son tan pródigos en sus alabanzas de *chinos* o *persas*, y al mismo tiempo, desprecian las naciones vecinas, que se hallan sobre un pie de rivalidad con su tierra nativa.

[18] Los ejemplos tomados de la historia y la experiencia común son abundantes y curiosos; pero podemos hallar otros análogos en las artes, y que no son menos notables. Si un autor compusiese un tratado, con una parte seria y profunda y otra fácil y humorística, todo el mundo condenaría tan extraña mezcla, y lo acusaría de olvidar todas las reglas del arte y de la crítica.[125] Estas reglas del arte se hallan fundadas en la naturaleza humana, y la cualidad de la naturaleza humana, que requiere consistencia en toda producción, es la que hace a la mente incapaz de pasar en un momento de una pasión y disposición a otra completamente diferente. Esto no nos hace censurar a Mr. *Prior* por [SB 380] unir su *Alma* y su *Salomón* en el mismo volumen; aun cuando este admirable poeta ha tenido un perfecto éxito, tanto en la alegría de la una como en la melancolía del otro. Aun suponiendo que el lector recorra estas dos composiciones sin ningún intervalo, no hallará dificultad en el cambio de las pasiones. ¿Por qué? Porque considera estas producciones como enteramente diferentes y, por esta separación de las ideas, interrumpe el progreso de las afecciones e impide que la una sea influida, o contradicha, por la otra.

[19] Un designio heroico y otro burlesco, unidos en la pintura, serían monstruosos; y, sin embargo, colocamos dos pinturas de caracteres tan opuestos en la misma habitación, y hasta una junto a otra, sin el menor escrúpulo o dificultad.

[20] En una palabra, las ideas no pueden afectarse las unas a las otras, ni por comparación, ni por las pasiones que produzcan separadamente, a menos que no estén unidas por alguna relación, que pueda producir una fácil transición de ideas y, por consiguiente, de emociones o impresiones, que acompañen a las ideas; y puedan asegurar el paso de la imaginación al objeto de la otra. Este principio es verdaderamente notable, porque es análogo al que hemos observado concerniente a la vez al *entendimiento* y a las *pasiones*. Supongamos dos objetos que me son presentados, y que no están enlazados por ninguna clase de relación. Supongamos que cada uno de estos objetos separadamente produce una pasión, y que estas pasiones son en sí mismas contrarias; hallamos por experiencia, que la falta de relación en los objetos o ideas, impide la natural contrariedad de las pasiones, y que la interrupción en la transición del pensamiento aparta las afecciones entre sí, y evita su oposición. Sucede lo mismo con la comparación. Y de estos dos fenómenos podemos, sin peligro de error, concluir que la relación de ideas debe favorecer la transición de las impresiones; pues su ausencia sola es capaz de evitarla, y de separar lo que naturalmente se habría influido recíprocamente. Cuando la ausencia de un objeto o cualidad suprime un efecto usual o natural, debemos concluir que su presencia contribuye a la producción del efecto.

SECCIÓN 9. DE LA MEZCLA DE LA BENEVOLENCIA Y LA CÓLERA [SB 381] CON LA COMPASIÓN Y LA MALICIA

Hemos intentado explicar la *piedad* y la *malicia*. Estas afecciones surgen [1] de la imaginación, según la situación en que coloca sus objetos. Cuando nuestra fantasía considera directamente los sentimientos de los otros, y participa profundamente de ellos, nos hace sensibles a las pasiones que considera; pero en particular, a las de tristeza y pena. Por el contrario, cuando comparamos los sentimientos de los demás con los nuestros propios, experimentamos una sensación totalmente opuesta a la original, a saber, alegría por el dolor de los otros, y pena por la alegría de los otros. Esto es el único fundamento de las afecciones de piedad y malicia. Otras pasiones se funden después con ellas. Existe siempre una mezcla de amor o cariño con la piedad y de odio o cólera con la malicia. Sin embargo, debe confesarse, que esta mezcla parece a primera vista contradictoria con mi sistema; pues como la piedad es un dolor, y la malicia un placer que surge de la desgracia de los otros, la piedad debería producir en todos los casos odio; y la malicia amor. Intentaré suprimir esta contradicción de la siguiente manera:

Para producir una transición de las pasiones se requiere una doble [2] relación de impresiones e ideas, pues no es sólo suficiente una relación para producir este efecto; pero para que entendamos la fuerza total de esta doble relación, debemos considerar que no es sólo la presente sensación de dolor o placer momentáneo la que determina el carácter de una pasión, sino toda su inclinación o tendencia desde el comienzo hasta el fin. Una impresión puede ser puesta en relación con otra, no sólo cuando sus sensaciones son semejantes, como hemos expuesto en los precedentes casos, sino también cuando

sus impulsos o direcciones son similares y correspondientes. Esto no puede tener lugar con [SB 382] respecto al orgullo y la humildad, porque éstas son sensaciones puras, sin una dirección o tendencia a la acción. Por consiguiente, podemos hallar ejemplos de esta relación peculiar de impresiones en las afecciones que van acompañadas de cierto apetito o deseo, como el amor y el odio.

[3] La benevolencia o el apetito que acompaña al amor es un deseo de felicidad para la persona amada, y una aversión de su desgracia; lo mismo que la cólera o el apetito que acompaña al odio es un deseo de la desgracia para la persona odiada y una aversión de su felicidad. Por consiguiente, un deseo de la felicidad de otro, y una aversión de su desgracia, son idénticos con la benevolencia; y un deseo de su miseria y una aversión de su felicidad corresponden a la cólera. Ahora bien, la piedad es el deseo de la felicidad de otra persona, y la aversión de su miseria, lo mismo que la malicia es el deseo contrario. La piedad, pues, se halla relacionada con la benevolencia, y la malicia con la cólera; y así como la benevolencia la hemos hallado siempre unida con el amor, por una cualidad natural y original, y la cólera con el odio; las pasiones de piedad y malicia se hallan enlazadas por esta cadena con el amor y el odio.

[4] Esta hipótesis se halla fundada en una experiencia suficiente. Un hombre que ha tomado la resolución, por algún motivo, de realizar una acción, tiende naturalmente a toda consideración o motivo que pueda fortificar esta resolución, y concederle autoridad e influencia sobre la mente. Para confirmarnos en un designio buscamos motivos que nazcan del interés, del honor, del deber. ¿Qué tiene de extraordinario que la piedad y la benevolencia, la malicia y la cólera, siendo los mismos deseos surgiendo de diferentes principios, se mezclen tan completamente que lleguen a ser indistinguibles? Como la conexión entre benevolencia y amor, cólera y odio es *original* y primaria, no existe dificultad alguna.

[5] Podemos añadir a este experimento otro, a saber, que la benevolencia y la cólera y, por consiguiente, el amor y el odio, surgen cuando [SB 383] nuestra felicidad o desgracia dependen de la felicidad y desgracia de otra persona, sin ninguna relación ulterior. No dudo de que este experimento parecerá tan singular como para disculparnos por detenernos un momento a considerarlo.

[6] Supongamos que dos personas del mismo oficio buscan empleo en una ciudad, que no es capaz de mantener a los dos, de modo que el éxito del uno es completamente incompatible con el del otro, y que todo lo que es de interés para el uno es contrario para su rival, y viceversa. Supongamos de nuevo que dos comerciantes, aunque viviendo en diferentes partes del mundo, constituyen una sociedad entre ambos, y que las ganancias o pérdidas de un socio son inmediatamente ganancias o pérdidas del otro socio, acompañando a ambos la misma fortuna. Es evidente que, en el primer caso, el odio se sigue siempre de la contrariedad de intereses; y que, en el segundo, el amor surge de la unión. Veamos a qué principios podemos atribuir estas pasiones.

Es claro que no surgen de la doble relación de impresiones e ideas, [7] si consideramos sólo la sensación presente; pues, considerando el primer caso de rivalidad, aunque el placer y ventajas de un concurrente causen necesariamente mi dolor y mi

pérdida, por el contrario, su pena y pérdida producen, como compensación, mi placer y ventajas; y suponiendo que tiene éxito, puedo obtener de él, por este medio, un grado superior de satisfacción. De la misma manera el éxito de un asociado me alegra, mientras que su mala fortuna me aflige en igual proporción, y es fácil imaginar que el último sentimiento puede predominar en ciertos casos. Sin embargo, tenga buena o mala fortuna un rival o un socio, odio siempre al primero y amo siempre al segundo.

El amor por un socio no puede proceder de la relación o conexión [8] entre él y nosotros, del mismo modo que el amor de un hermano o un compatriota. Un rival tiene así una relación tan estrecha conmigo como un socio, pues como el placer del último causa mi placer, y su dolor mi dolor; el placer del primero produce mi dolor, y su dolor mi placer. La conexión, por consiguiente, de causa y efecto es la misma en ambos casos; y si en un caso la causa y el efecto tienen una ulterior [SB 384] relación de semejanza, poseen en el otro la de oposición, que siendo una especie de semejanza, hace que el hecho sea en el fondo igual.

La única explicación que podemos dar a este fenómeno se deriva [9] del principio de la dirección paralela antes mencionado. Nuestra preocupación por los intereses propios nos causa un placer en el placer, y dolor en el dolor de nuestro asociado; del mismo modo que, por simpatía, experimentamos una sensación correspondiente a la que aparece en la persona que nos está presente. Por otra parte, el mismo interés propio nos hace sentir dolor por el placer, y placer por el dolor de nuestro rival; en breve, la misma contrariedad de sentimientos que surge de la comparación y malicia. Y, puesto que una dirección paralela de las afecciones que proceden del interés, puede producirnos benevolencia o cólera, no es de extrañar que la misma dirección paralela derivada de la simpatía y de la comparación pueda tener el mismo efecto.

En general, podemos observar que es imposible hacer bien a los [10] otros, por cualquier motivo que sea, sin sentir algún afecto de cariño o buena voluntad por ellos; del mismo modo que la injuria no sólo causa odio en la persona que la sufre, sino también en nosotros mismos. Estos fenómenos, de hecho, pueden ser explicados en parte por otros principios.

[11] Sin embargo, aquí se presenta una objeción considerable, que será necesario examinar antes de proseguir más adelante. He intentado probar que, el poder y las riquezas, o la pobreza y debilidad, que dan lugar al amor y al odio, sin producir un placer o dolor originarios, actúan sobre nosotros por medio de una sensación secundaria derivada de una simpatía con la pena o satisfacción, que ellos producen en la persona que los posee. De una simpatía con su placer surge el amor; de una simpatía con su dolor, odio. Pero existe una máxima, que precisamente he establecido ahora, y que es absolutamente necesaria para la explicación de los fenómenos de piedad y malicia: *«Que no es la* [SB 385] *sensación presente o el dolor y el placer del momento el que determina el carácter de la pasión, sino la dirección general o tendencia de aquélla desde el principio hasta el fin».* Por esta razón la piedad o una simpatía con el dolor produce amor, y esto porque nos hace interesarnos en la buena o mala fortuna de los otros y nos produce una sensación secundaria correspondiente a la primaria, por la que

tiene la misma influencia que el amor y la benevolencia. Puesto que esta regla es buena en un caso, ¿por qué no prevalece siempre y por qué la simpatía con el dolor produce una pasión además de la buena voluntad o cariño? ¿Es ser filósofo alterar este método de razonamiento y pasar de un principio a su contrario, según el fenómeno particular que se quiera explicar?

[12] He mencionado dos diferentes causas de las que puede surgir la transición de una pasión, a saber: la doble relación de ideas e impresiones y, lo que es semejante a ella, la conformidad en la tendencia y dirección de dos deseos que nacen de diferentes principios. Ahora afirmo que, cuando una simpatía con el dolor es débil, produce odio o desprecio, por la primera causa; cuando es fuerte, produce amor o cariño, por la última. Ésta es la solución de la precedente dificultad, que parecía tan urgente, y éste es un principio fundado en tales argumentos evidentes, que lo hubiéramos podido establecer aun cuando no fuese necesario para la explicación de ningún fenómeno.

[13] Es cierto que la simpatía no se halla siempre limitada al momento presente, sino que frecuentemente sentimos, por comunicación, los placeres y dolores, que no existen de los otros, y que solamente anticipamos mediante la fuerza de la imaginación. Pues suponiendo que yo veo una persona que me es perfectamente conocida, que mientras duerme sobre un campo se halla en peligro de ser pisada por los cascos de unos caballos, deberé correr inmediatamente en su ayuda, y en esto seré influido por el mismo principio de simpatía que me hace preocuparme por los cuidados presentes de un extraño. La mera mención de esto es suficiente. No siendo la simpatía más que una idea vivaz convertida en una impresión, es evidente que al considerar la condición [SB 386] futura posible o probable de una persona podemos participar de ésta con tan vívida concepción que se convierta en nuestro propio interés; y ser, por este medio, sensibles a los dolores o placeres, que ni nos atañen a nosotros mismos, ni tienen una existencia real en el presente instante.

Sin embargo, aunque podemos mirar hacia el futuro, al simpatizar [14] con una persona la extensión de nuestra simpatía depende en gran medida de nuestra estimación de su condición presente. Constituye un gran esfuerzo de la imaginación el formar ideas vivaces de los sentimientos presentes de los otros, así como el sentir estos sentimientos; pero es imposible que podamos extender esta simpatía al futuro sin ser ayudados por alguna circunstancia del presente que actúa sobre nosotros de una manera intensa. Cuando la miseria presente de otro tiene una gran influencia sobre mí, la vivacidad de la concepción no se confina meramente a este objeto, sino que difunde su influencia sobre todas las ideas relacionadas, y me da una noción vivaz de todas las circunstancias de esta persona, ya pasadas, ya presentes o futuras, posibles, probables o ciertas. Mediante esta noción vivaz me siento interesado por ella, comunico con ella y siento una emoción simpática en mi pecho, que concuerda con lo que yo imagino que ella experimenta. Si yo disminuyo la vivacidad de la primera concepción, disminuyo la de las ideas relacionadas, del mismo modo que los caños no pueden dar más agua que la que sale de la fuente. Por esta disminución destruyo la visión del futuro, que es necesaria para interesarme totalmente en la fortuna de los otros. Puedo experimentar la impresión presente; pero no

llevo mi simpatía más lejos, y jamás traslado la fuerza de la primera concepción a mis ideas de los objetos relacionados. Si es la miseria de otro, la que se presenta de esta manera débil, la recibo por comunicación, y soy afectado con todas las pasiones que se relacionan con ella; pero no me hallo hasta tal punto interesado que me preocupe por su mala o buena fortuna, y jamás siento esta simpatía extensiva ni las pasiones que se refieren a *ella.*

Ahora, para conocer qué pasiones se refieren a estas diferentes clases [15] de simpatía, debemos considerar que la benevolencia es un placer [SB 387] original, que surge del placer de la persona amada, y un dolor que surge del dolor de aquella correspondencia de impresiones de la que nace un deseo de su placer o una aversión de su pena. Para hacer que una pasión transcurra paralela a la benevolencia, se requiere que sintamos estas dobles impresiones, correspondientes a las de la persona que consideramos; y no es una de ellas suficiente para este propósito. Cuando simpatizamos sólo con una impresión, y ésta es dolorosa, la simpatía se relaciona con la cólera u odio, por el dolor que nos proporciona. Pero como la simpatía, extensiva o limitada, depende de la intensidad de la primera simpatía, se sigue que la pasión del amor o el odio depende del mismo principio. Una impresión intensa, cuando es comunicada, produce una doble tendencia en las pasiones, que se pone en relación con la benevolencia y el amor por una semejanza de dirección, aunque la primera impresión haya sido penosa. Una impresión débil, que es dolorosa, se relaciona con la cólera y el odio por la semejanza de las impresiones. La benevolencia, por consiguiente, surge de un gran grado de miseria, o de un grado con el cual simpatizamos intensamente, lo que constituye el principio que yo intentaba probar y explicar.

[16] No sólo nuestra razón garantiza este principio, sino también la experiencia. Un cierto grado de pobreza produce desprecio; pero un grado que va más allá causa compasión y buena voluntad. Podemos tener en poco a un aldeano o a un criado; pero cuando la miseria de un mendigo parece ser muy grande o nos es pintada con colores muy vivos, simpatizamos con él en todas sus aflicciones y sentimos en nuestro corazón emociones evidentes de piedad y benevolencia. El mismo objeto causa pasiones contrarias, según sus diferentes grados. La pasión, por consiguiente, debe depender de los principios que actúan en tales grados, según mi hipótesis. El aumento de la simpatía tiene evidentemente el mismo efecto que el aumento de la miseria.

[17] Una estéril y desolada comarca parece siempre fea y desagradable e inspira comúnmente desprecio por sus habitantes. Esta fealdad, sin embargo, procede en gran medida de una simpatía con los habitantes, como ya se hizo observar antes; pero es sólo una simpatía débil y no llega más que a la inmediata sensación, que es desagradable. La contemplación de una ciudad en cenizas sugiere sentimientos de benevolencia, porque aquí participamos tan profundamente con los intereses de los miserables habitantes, que deseamos su prosperidad, y lamentamos su fortuna adversa.

Sin embargo, aunque la fuerza de la impresión produce generalmente [18] benevolencia y piedad, es cierto que llevada demasiado lejos cesa de causar este efecto. Esto quizá merecerá nuestra atención. Cuando el dolor es o pequeño en sí mismo, o

remoto a nosotros, no excita la imaginación ni es capaz de suscitar una preocupación igual por el bien futuro y contingente, que por el mal presente y real. Cuando adquiere mayor fuerza, nos sentimos tan interesados en las preocupaciones de otra persona que somos sensibles a su mala y buena fortuna; y de esta simpatía completa surgen piedad y benevolencia. Puede, sin embargo, imaginarse fácilmente, que cuando el mal presente nos hiere con una fuerza mayor que la acostumbrada, puede ocupar enteramente nuestra atención, y evitar así la doble simpatía antes mencionada. Así hallamos que, aunque algunas personas, especialmente las mujeres, son inclinadas a sentir piedad por los criminales que van al cadalso, y fácilmente imaginan que son hermosos y bien formados; si se hallan presentes a la cruel ejecución del tormento, no sienten estas emociones afectuosas, sino que se hallan dominadas por el horror, y no tienen tiempo de templar esta sensación dolorosa por una simpatía opuesta.

Pero el ejemplo más claro para mi hipótesis es aquel en el que [19] por un cambio en los objetos separamos la doble simpatía, aun de un mediano grado, de la pasión, en cuyo caso hallamos que la piedad, en [SB 389] lugar de producir amor y cariño, como es usual, da lugar siempre a la afección contraria. Cuando hallamos una persona en la desgracia, somos afectados con piedad y amor; pero el autor de esta desgracia se convierte en el objeto de nuestro más intenso odio, y es detestado en proporción con el grado de nuestra compasión. Ahora, ¿por qué razón debe la misma pasión de piedad producir amor para la persona que sufre la desgracia, y odio para la persona que lo produce, sino porque en el último caso el autor muestra una relación solamente con la desgracia, mientras que, cuando consideramos al que sufre, dirigimos nuestra atención a todos los aspectos, y deseamos su prosperidad lo mismo que somos sensibles a su aflicción?

Precisamente observaré, antes de abandonar el presente problema, [20] que este fenómeno de la doble simpatía, y su tendencia a causar amor, puede contribuir a la producción del cariño, que naturalmente abrigamos por nuestras relaciones y próximos. El hábito y la relación nos hacen penetrar profundamente en los sentimientos de los otros, y sea la que sea la fortuna que supongamos los acompaña, ésta nos es presentada por la imaginación, y actúa como si fuera originariamente la nuestra propia. Nos alegramos en sus placeres, y nos entristecemos en sus penas tan sólo por la fuerza de la simpatía. Nada de lo que les atañe nos es indiferente, y como esta correspondencia de sentimientos es el acompañante natural del amor, produce realmente esta afección.

SECCIÓN 10. DEL RESPETO Y EL DESPRECIO

[1] Quedan ahora tan sólo por explicar las pasiones de *respeto* y *desprecio*, juntamente con la pasión amorosa, para llegar a conocer todas las pasiones que tienen un elemento de amor y odio. Comencemos con el respeto y el desprecio.

[2] Al considerar las cualidades y circunstancias de los otros, podemos o considerarlas como ellas son realmente en sí mismas, o podemos hacer [SB 390] una

comparación entre ellas y nuestras propias cualidades o circunstancias; o aun podemos unir estos dos modos de consideración. Las buenas cualidades de los otros, desde el primer punto de vista, producen amor; desde el segundo, humildad, y desde el tercero, respeto, que es una mezcla de estas dos pasiones. Las malas cualidades, del mismo modo, causan u odio, u orgullo o desprecio, según el punto de vista desde que las consideramos.

[3] Que existe una mezcla de orgullo en el desprecio, y de humildad en el respeto es, a mi ver, demasiado evidente, ya por su sentimiento directo o apariencia, para requerir una prueba especial. Que este elemento surge de una comparación tácita con la persona despreciada o respetada, con nosotros mismos, es no menos evidente. Un mismo hombre puede causar amor o desprecio, por su condición y talentos, según la persona que lo considera se convierta de su inferior, en su igual, o superior. Cambiando el punto de vista, aunque el objeto pueda permanecer el mismo, se altera su relación con nosotros, lo que es la causa de la alteración de las pasiones. Estas pasiones, por consiguiente, surgen al apreciar esta relación, o sea, de una comparación.

[4] He observado siempre que la mente posee una tendencia mucho más fuerte al orgullo que a la humildad; y he tratado, partiendo de los principios de la naturaleza humana, de buscar una causa para este fenómeno. Se admita o no mi razonamiento, el fenómeno es indiscutible y aparece en muchos casos. Entre otras cosas, es ésta la razón de por qué hay un mayor elemento de orgullo en el desprecio, que de humildad en el respeto; y de por qué nos sentimos más engrandecidos al considerar a uno que está por bajo de nosotros, que mortificados con la presencia de uno que nos es superior. El desprecio y el desdén tienen un tan marcado matiz de orgullo, que difícilmente se puede discernir en ellos otra pasión, mientras que en la estima, o respeto, el amor es un elemento más importante que la humildad. La pasión de la vanidad es tan pronta, que surge con la más mínima ocasión, mientras que la humildad requiere un impulso más fuerte para desarrollarse.

Sin embargo, puede aquí preguntarse razonablemente por qué [5] esta mezcla tiene lugar sólo en algunos casos, y no aparece en toda [SB 391] ocasión. Todos los objetos que causan amor, cuando se hallan en otra persona, son causas de orgullo cuando se transfieren a nosotros mismos; y, por consecuente, pueden ser causas tanto de humildad, como de amor, mientras que se refieran a los otros, y se comparen a las que nosotros poseemos. De igual modo, toda cualidad que al ser directamente considerada produce odio puede siempre dar lugar al orgullo; por comparación, y por una mezcla de las pasiones de odio y orgullo, puede suscitar desprecio o desdén. La dificultad, pues, consiste en por qué un objeto produce siempre puro amor u odio, y no suscita siempre las pasiones mixtas de respeto y desprecio.

He supuesto en todo lo anterior, que las pasiones de amor y orgullo, [6] y las de la humildad y odio, son similares en su sensación; y que las dos primeras son siempre agradables, y las dos últimas penosas. Pero aunque esto sea universalmente cierto, se puede observar que las dos pasiones agradables, como las dos penosas, tienen algunas diferencias, y aun notas contrarias, que las distinguen. Nada vigoriza y exalta al espíritu

como el orgullo o vanidad; aunque al mismo tiempo, el amor o cariño vemos que más bien nos debilita y ablanda. La misma diferencia es observable entre las pasiones penosas. Cólera y odio conceden una nueva fuerza a nuestros pensamientos y acciones; mientras que la humildad y vergüenza nos deprimen y desaniman. Será necesario formar una idea clara de estas cualidades de las pasiones. Recordemos que el orgullo y el odio vigorizan el alma, y el amor y la humildad la debilitan.

De esto se sigue que, aunque la conformidad entre el amor y el [7] odio, con respecto a lo agradable de sus sensaciones, hace que sean suscitadas por los mismos objetos, su restante oposición es el motivo de por qué son producidos en muy diferentes grados. Genio y saber son objetos *agradables* y *magníficos* y, por estas dos circunstancias, apropiados al orgullo y vanidad; pero están en relación con el amor sólo por su placer. La ignorancia y la simplicidad son *desagradables* y *mezquinas*, lo que del mismo modo les proporciona una doble relación con la humildad, y una sola con el odio. Podemos, pues, considerar como cierto, que aunque el mismo objeto produce siempre amor y orgullo, y humildad y odio, según sus diferentes situaciones, es raro que produzca o las dos primeras o las dos últimas pasiones en la misma proporción.

[8] Aquí, debemos buscar una solución para la dificultad antes mencionada, de por qué un objeto excita puro amor u odio, y no produce siempre respeto o desprecio, por la mezcla con humildad u orgullo. Ninguna cualidad de otro sujeto produce humildad por comparación más que si produjese orgullo cuando fuere poseída por nosotros mismos; y viceversa, ningún objeto suscita orgullo que no produzca humildad en su consideración directa. Es evidente que los objetos producen por *comparación* una sensación completamente contraria a la *originaria*. Supongamos, por consiguiente, que se presenta un objeto que es particularmente apropiado para producir amor, pero imperfectamente adecuado para causar orgullo: este objeto, cuando se refiere a otro sujeto, da lugar directamente a un alto grado de amor, pero a un grado pequeño de humildad por comparación; y, por consiguiente, la última pasión es escasamente experimentada en la emoción compuesta, y no es capaz de convertirse en respeto. Esto es lo que sucede con el buen natural, buen humor, habilidad, generosidad, belleza y muchas otras cualidades. Éstas, cuando pertenecen a los otros sujetos, poseen una particular aptitud para producir amor, pero no una tendencia tan grande a excitar el orgullo en nosotros, razón por la cual su consideración como pertenecientes a otra persona produce puro amor con una pequeña mezcla de humildad o respeto. Es fácil extender el mismo razonamiento a las pasiones opuestas.

[9] Antes de que dejemos este asunto, puede no ser inadecuado que expliquemos un curioso fenómeno, a saber, por qué comúnmente nos distanciamos de los que desdeñamos, y no permitimos a nuestros inferiores [SB 393] que se nos aproximen, aun en lugar y situación. Se ha hecho observar ya que casi todo género de ideas va acompañado con alguna emoción, y esto hasta con las ideas de número y extensión; siéndolo tanto más las de aquellos objetos que estimamos importantes y fijan nuestra atención. No podemos considerar con indiferencia total un hombre rico o un pobre, sino que debemos sentir alguna pequeña emoción, por lo menos, de respeto en el primer caso,

de desprecio en el segundo. Estas pasiones son contrarias entre sí; pero para que esta contrariedad sea sentida, los objetos deben hallarse relacionados de algún modo; de otra manera las emociones quedarán completamente separadas y no se encontrarán jamás. La relación tiene lugar siempre que las personas se hallan contiguas, lo que es una razón general de por qué nos molesta ver en esta situación dos objetos tan desproporcionados, como un hombre rico y uno pobre, un noble y un portero.

Este malestar, que es común a todo espectador, debe ser más sensible [10] para el superior, y esto porque su aproximación mayor al inferior se considera como una señal de mala crianza, y muestra que no es sensible a la desproporción, y no se siente impresionado por ella. Un sentido de superioridad en otro sujeto ocasiona en todos los hombres una inclinación a situarse a distancia de él, y los lleva a redoblar sus muestras de respeto y reverencia cuando están obligados a aproximársele; y cuando no observan esta conducta, es prueba que no son sensibles a su superioridad. De aquí se sigue que una gran *diferencia* en los grados y cualidades se llame una *distancia*, con una metáfora común que, aunque pueda aparecer muy trivial, se halla fundada en los principios naturales de la imaginación. Una gran diferencia nos lleva a producir una distancia. Las ideas de distancia y diferencia se hallan en consecuencia enlazadas entre sí. Las ideas enlazadas entre sí pueden tomarse las unas por las otras, y esto es, en general, la fuente de la metáfora, como tendremos ocasión de observar más adelante.

SECCIÓN 11. DE LA PASIÓN AMOROSA [SB 394] O DEL AMOR ENTRE LOS SEXOS

De todas las pasiones compuestas que proceden de una combinación [1] del amor y el odio con otras afecciones, ninguna merece más nuestra atención que la del amor que surge entre los dos sexos; y esto tanto por su fuerza y violencia, como por los curiosos principios de filosofía, para los cuales aporta un indiscutible argumento. Es claro que esta afección, en su forma más natural, se deriva del enlace de tres diferentes pasiones o impresiones, a saber, la sensación agradable que nace de la hermosura, el apetito corporal de la generación, y el cariño generoso o buena voluntad. El origen del cariño en la belleza puede ser explicado mediante el razonamiento precedente. La cuestión es saber cómo el apetito corporal es excitado por ella.

El apetito de la generación, cuando se halla confinado a un cierto [2] grado, pertenece evidentemente al género agradable, y tiene una marcada conexión con las emociones agradables. La alegría, el júbilo, la vanidad, el cariño, son incentivos para este deseo; lo mismo que la música, la danza, el vino y la buena comida. Por otra parte, la tristeza, la melancolía, la pobreza, la humildad, lo destruyen. Por esta propiedad, es fácil de concebir el porqué debe hallarse unido con el sentido de la belleza.

[3] Existe aún otro principio que contribuye al mismo efecto. He observado que la dirección paralela de los deseos es una pasión real; y del mismo modo, que una semejanza de su sensación, produce un enlace entre ellos. Para poder comprender plenamente la importancia de esta relación, debemos considerar que un deseo principal

puede ir acompañado de otros secundarios, que se hallan enlazados con él; y que si otros deseos son paralelos a éstos, se encuentran los últimos relacionados a su vez con el principal. Así, el hambre puede ser frecuentemente considerada como una inclinación primaria del alma, y el deseo de [SB 395] buscar la comida como secundario; puesto que lo último es absolutamente necesario para la satisfacción del apetito. Si un objeto, por consiguiente, por una cualidad particular, nos inclina a buscar el alimento, naturalmente aumenta nuestro apetito; del mismo modo que, por el contrario, todo lo que nos inclina a alejar de nosotros el alimento, es contradictorio con el hambre, y disminuye nuestra inclinación a ella. Ahora bien, es claro que la belleza tiene el primer efecto, y la fealdad el segundo; razón por la que el primero nos produce un apetito más vehemente para nuestros alimentos, y el último es suficiente para hacernos desagradable el más sabroso manjar que la cocina haya inventado. Todo esto es fácilmente aplicable al apetito de la generación.

[4] De estas dos relaciones, a saber, semejanza y deseo paralelo, surge una conexión tal entre el sentido de la belleza, el apetito corporal y la benevolencia, que se hacen inseparables; y hallamos, por experiencia, que es indiferente cuál de ellos se presenta primero, pues es casi seguro que cualquiera de ellos puede ir acompañado por las afecciones relacionadas. Una persona que se halla inflamada de deseo, siente por lo menos un cariño momentáneo, y estima momentánea por el ingenio y mérito de quien es objeto de aquél; y al mismo tiempo, se lo imagina más hermoso que de ordinario, del mismo modo que existen muchos que comienzan con ternura y estima, por el ingenio y mérito de una persona, y pasan de aquí a las otras pasiones. Pero la especie más común del amor es el que nace primero de la belleza y después se convierte en cariño y apetito corporal. Cariño o estima, y apetito de generación, son demasiado distintos para unirse fácilmente entre sí. El primero es quizá la pasión más refinada del alma; el segundo, la más grosera y vulgar. El amor de la belleza constituye el justo medio entre los dos, y participa de las dos naturalezas; de donde procede que sea tan particularmente adecuado para producir a ambos.

Esta explicación del amor no es peculiar de mi sistema, sino que [5] es inevitable con cualquier hipótesis. Las tres pasiones que componen esta pasión son evidentemente distintas, y tiene cada una de ellas su diferente objeto. Es, por consiguiente, cierto, que sólo por su relación se [SB 396] producen las unas a las otras. Pero la relación de las pasiones no es por sí sola suficiente. Es igualmente necesario que exista una relación de ideas. La belleza de una persona jamás nos inspira amor por otra. Esto es, pues, una prueba clara de la doble relación de impresiones e ideas. Partiendo de un caso tan evidente como éste, podemos juzgar del resto.

Lo que acabamos de decir puede servir, en otro respecto, para ilustrar [6] aquello sobre lo que yo he insistido con respecto al origen del orgullo y la humildad, y del amor y el odio. He observado que aunque el yo es el sujeto del primer par de pasiones, y alguna otra persona el objeto del segundo, no pueden ser estos objetos, por sí solos, las causas de las pasiones, por tener cada uno de ellos una relación con dos pasiones contrarias, lo que las destruiría desde el primer momento. Aquí, pues, la situación en la mente es tal

como la he descrito ya. Posee ciertos órganos adecuados para producir una pasión; esta pasión, cuando se produce, se refiere a un determinado objeto. Mas no siendo suficiente esto para producir la pasión, se requiere alguna otra emoción que por una doble relación de impresiones e ideas ponga estos principios en acción y les conceda su primer impulso. Esta situación es aún más notable con respecto al apetito de la generación. El sexo no es sólo el objeto, sino también la causa del apetito. No sólo dirigimos nuestra atención a él, cuando nos hallamos afectados por el apetito, sino que el reflexionar sobre él basta para excitar el apetito. Pero como esta causa pierde su fuerza por su gran frecuencia, es preciso que sea vivificada por un nuevo impulso, y este impulso hallamos que surge de la belleza de la persona; es decir, de una doble relación de impresiones e ideas. Puesto que esta doble relación, es necesaria cuando una afección tiene una causa y un objeto diferentes, ¡cuánto más no lo será cuando sólo posee un objeto diferente sin una determinada causa!

SECCIÓN 12. DEL AMOR Y EL ODIO EN LOS ANIMALES [SB 397]

Para pasar de las pasiones de amor y odio y de sus mezclas y combinaciones, [1] tal como aparecen en el hombre, a las mismas afecciones tal como se desarrollan en los animales, debemos observar que, no sólo el amor y el odio son comunes a los seres sensibles, sino que igualmente sus causas, antes expuestas, son de naturaleza tan simple, que puede fácilmente suponerse que actúan sobre los animales; no se requiere para ello ninguna capacidad de reflexión o penetración. Todo se halla guiado por móviles y principios, que no son peculiares del hombre, o de una especie de animales. La conclusión de esto es claramente favorable al precedente sistema.

[2] El amor en los animales, no tiene sólo como objeto propio animales de la misma especie, sino que se extiende más lejos y comprende casi todo ser sensible y pensante. Un perro, naturalmente, ama al hombre más que a sus congéneres, y muy frecuentemente encuentra un afecto recíproco.

[3] Como los animales son poco susceptibles de los placeres o dolores de la imaginación, pueden juzgar de los objetos sólo por el bien o mal sensible que producen, y por éste, se regulan sus afecciones con respecto de ellos. De acuerdo con esto hallamos que por beneficios o injurias adquirimos su amor u odio; y que alimentando y cuidando a un animal adquirimos rápidamente su afecto, del mismo modo que golpeándolo y molestándolo, no dejaremos de atraernos su enemistad y mala voluntad.

[4] El amor en los animales no está tan causado por la relación como en nuestra especie; y esto porque sus pensamientos no son tan activos que puedan seguir las relaciones, salvo ciertos casos muy manifiestos. Es fácil, sin embargo, notar que, en algunas ocasiones, tienen una influencia considerable sobre ellos. Así, el trato, que tiene el mismo efecto que las relaciones, produce siempre amor en los animales, ya sea hacia el hombre, ya hacia otros animales. Por la misma razón, la semejanza entre ellos es fuente de afecto. Un buey confinado en un parque con caballos se unirá naturalmente a

ellos, si me es permitido expresarme así; pero siempre echa de menos la compañía de los de su propia especie, que es la que prefiere.

[5] La afección de los padres por la prole procede de un instinto peculiar en los animales como en nuestra especie.

[6] Es evidente que la *simpatía* o la comunicación de las pasiones no tiene menos lugar entre los animales que entre los hombres. Miedo, cólera, valor, y otras afecciones son comunicadas, frecuentemente, de un animal a otro, sin conocimiento de la causa que produjo la pasión originaria. La pena también la sienten por simpatía, y produce casi todas las mismas consecuencias, y excita las mismas emociones que en nuestra especie. Los aullidos y lamentaciones de un perro producen un sensible interés en sus congéneres; y es notable que, aunque casi todos los animales usan en el juego los mismos miembros, y aproximadamente la misma acción que en la lucha —un león, un tigre, un gato, sus garras; un buey, sus cuernos; un perro, sus dientes; un caballo, sus cascos—, evitan cuidadosamente herir a su compañero; aun cuando no tienen que temer su resentimiento, lo que es una prueba evidente de la experiencia que los animales tienen del dolor o placer de los otros.

Todo el mundo ha observado cuánto más se animan los perros, [7] cuando cazan juntos que cuando persiguen la caza separados; lo que, evidentemente, no puede proceder sino de la simpatía. Es también muy conocido de los cazadores que este efecto tiene lugar en un mayor grado, y aun en un grado demasiado alto, cuando se juntan dos jaurías que son extrañas entre sí. Quizá, no podríamos explicar estos fenómenos si no tuviéramos experiencias de otros similares, en nosotros mismos.

La envidia y la malicia son pasiones muy notables en los animales. [8] Son, quizá, más corrientes que la piedad, por requerir menos esfuerzo de pensamiento e imaginación.

---

107 El texto entre corchetes no aparece en la traducción de Viqueira.

108 *Idem.*

[SB 347] 109 Primer experimento. *(N. del A.)*

110 Segundo y tercer experimentos. *(N. del A.)* Esta nota no aparece en la edición de Viqueira.

111 Cuarto experimento. *(N. del A.)* Esta nota no aparece en la edición de Viqueira.

112 Sexto experimento. *(N. del A.)* [SB 347]

113 Séptimo y octavo experimentos. *(N. del A.)*

114 Viqueira invierte constantemente el orden de las enumeraciones de nombres o adjetivos. Se mantiene aquí, y en todos los demás casos, el orden original del texto.

115 Se suprime el punto y aparte introducido por Viqueira.

116 Se suprime el punto y aparte introducido por Viqueira.

117 *Idem.*

118 *Idem.*

119 Viqueira traduce «Míster Philips ha escogido *la palabra* sidra», como aclaración sobre el texto de Hume, pero como es evidente el asunto del poema es la bebida *misma* denominada «sidra» y no la palabra que

nombra a dicha bebida.

120 Se añade el punto y aparte suprimido por Viqueira.

121 La frase entre corchetes falta en la traducción de Viqueira.

122 La edición crítica de D. F. Norton suprime aquí una nota que aparece, sin embargo, en la edición de Selby-Bigge y en la edición de Viqueira. Se transcribe a continuación: «Para prevenir toda ambigüedad debo hacer observar que cuando yo contrapongo imaginación a memoria me refiero a la facultad que presenta o imagina ideas. En otros casos, en particular cuando la opongo al entendimiento, me refiero a la misma facultad, excluyendo sólo nuestros razonamientos demostrativos o probables».

123 Libro 1, parte 3, sección 15. *(N. del A.)* Esta nota no aparece en la traducción [SB 373] de Viqueira.

124 Todo este párrafo, entre corchetes, no aparece en la edición de Viqueira.

125 *Cf*. nota 2, sobre el término *criticism*.

PARTE 3

[SB 399] DE LA VOLUNTAD Y LAS PASIONES DIRECTAS

SECCIÓN 1. DE LA LIBERTAD Y LA NECESIDAD

[1] Nos dirigimos ahora a explicar las pasiones *directas*, o las impresiones que surgen inmediatamente del bien o del mal, del dolor o del placer. De esta clase son el *deseo* y la *aversión*, el dolor y la *alegría*, la *esperanza* y el *miedo*.

[2] De todos los efectos inmediatos del dolor y el placer, ninguno es más notable que la VOLUNTAD; y aunque, propiamente hablando, no puede ser comprendido entre las pasiones, siendo necesario para la explicación de ellas, el completo conocimiento de su naturaleza y propiedades; debemos hacerlo aquí asunto de nuestro análisis. Deseo que se observe que, por *voluntad*, no entiendo más *que la impresión interna que sentimos y de que somos conscientes, cuando a sabiendas hacemos que se produzca un nuevo movimiento de nuestro cuerpo, o una nueva percepción de nuestra mente*. Esta impresión, lo mismo que las precedentes del orgullo y humildad, amor y odio, es imposible de definir, y no necesita ser descrita más ampliamente; razón por la cual podremos prescindir de esas definiciones y distinciones, con las que los filósofos suelen confundir más que aclarar la cuestión, y entrando de lleno en el asunto, podremos examinar la cuestión, tan largo tiempo debatida, referente a la *libertad* y la *necesidad*; que se presenta de un modo tan natural al tratar de la voluntad.

[3] Es universalmente reconocido que las acciones de los cuerpos externos son necesarias, y que en la comunicación de su movimiento, en [SB 400] su atracción, y mutua conexión, no existen ni los más pequeños rastros de indiferencia o libertad. Todo objeto se halla determinado de un modo absoluto en un cierto grado y dirección de su movimiento, y es tan incapaz de apartarse de la línea precisa en que se mueve, como de convertirse por sí mismo en un ángel, un espíritu o una sustancia superior. Por consiguiente, las acciones de la materia son consideradas como ejemplos de acciones necesarias; y todo lo que en este respecto al mismo nivel que la materia, debe ser reconocido como necesario. Para saber si éste es el caso con las acciones de la mente, deberemos comenzar examinando la materia, y considerando sobre qué es fundada la idea de la necesidad de sus operaciones, y por qué concluimos que un cuerpo o acción es la causa infalible de otro.

Ha sido indicado ya que en ningún caso la conexión última de [4] los objetos puede descubrirse ni por nuestros sentidos ni por nuestra razón, y que jamás podemos penetrar tan íntimamente en la esencia y construcción de los cuerpos, como no podemos percibir el principio del cual depende su mutua influencia. Ésta es la única unión constante con la que estamos familiarizados, y es de esta unión constante de la que surge su necesidad. Si los objetos no tuviesen una conjunción uniforme y regular entre sí, jamás llegaríamos a

ninguna idea de causa y efecto. En resumen, la necesidad, que forma parte de esta idea no es más que la determinación de la mente para pasar de un objeto a su usual acompañante e inferir la existencia del uno de la del otro. Aquí hay, entonces, dos particularidades que vamos a considerar como esenciales a la necesidad, a saber, la *unión* constante, y la *inferencia* de la mente; y siempre que las descubramos, debemos reconocer una necesidad. Dado que las acciones de la materia no poseen necesidad sino que se deriva de estas circunstancias, y no es por una visión de la esencia de las cosas por lo que descubrimos su conexión, la ausencia de esta visión, mientras la unión e inferencia permanecen, no podrá, en ningún caso, suprimir la necesidad. La observación de la unión es la que produce la inferencia; de modo que será suficiente probar la constante unión de las acciones en la mente para establecer [SB 401] la inferencia y la necesidad de estas acciones. Sin embargo, a fin de conceder una mayor fuerza a mi razonamiento, debo examinar estas notas por separado, y probaré primero, por experiencia, que nuestras acciones tienen una unión constante con sus motivos, temperamentos y circunstancias, antes de que considere las inferencias que de ello obtenemos.

Para este fin, una ojeada ligera y general del curso corriente de los [5] asuntos humanos será suficiente. No hay respecto en que podamos considerarla que no confirme este principio. Si consideramos la humanidad según la diferencia de sexos, de edad, de gobierno, condiciones o de métodos de educación, podremos discernir la misma acción uniforme y regular de los principios naturales. Iguales causas todavía producen iguales efectos, de la misma manera que en la acción mutua de los elementos y fuerzas de la naturaleza.

[6] Existen diferentes árboles, que con regularidad producen frutos cuyo sabor es diferente de unos a otros, y esta regularidad será admitida como un ejemplo de la necesidad y de las causas en los cuerpos externos. Pero ¿son los productos de la *Guyena* y de la *Champaña* más regularmente diferentes que los sentimientos, acciones y pasiones de los dos sexos, de los cuales el uno se caracteriza por su fuerza y madurez, y el otro por su delicadeza y suavidad?

[7] [126] ¿Son los cambios de nuestro cuerpo, desde la infancia hasta la vejez, más regulares y ciertos que los de nuestra mente y conducta? ¿Y será más ridículo quien espere que un niño a los cuatro años alcance el peso de trescientas libras que el que espere de un ser humano de esta edad un razonamiento filosófico o una acción prudente y bien concertada?

[8] Debemos conceder ciertamente que la cohesión de las partes de la materia surge de principios naturales y necesarios, sea la que quiera la dificultad que podamos hallar para explicarlos; y, por la misma razón, debemos conceder que la sociedad humana se funda en principios [SB 402] semejantes, y nuestra razón, en el último caso, es aún más sólida que en el primero; porque no sólo observamos que los hombres buscan siempre la sociedad, sino que podemos explicar los principios sobre los que esta inclinación universal se funda. ¿Pues es más cierto que dos piezas de mármol se acoplarán que dos salvajes jóvenes de diferente sexo se unirán en el coito? ¿Surgirán los hijos más

naturalmente de este coito que cuidarán los padres de su salud y seguridad? Y después de haber llegado a los años de libertad por el cuidado de sus padres, ¿son los inconvenientes que acompañan a su separación más ciertos que su previsión de estos inconvenientes, y su cuidado para evitarlos, por una estrecha unión y confederación?

[9] La piel, poros, músculos y nervios de un jornalero son diferentes de los de un hombre de calidad; y lo mismo acaece con sus sentimientos, acciones y maneras. Las diferentes condiciones de la vida influyen en la estructura total externa e interna, y estas diferentes condiciones surgen necesariamente, es decir, uniformemente, de los principios uniformes y necesarios de la naturaleza humana. Los hombres no pueden vivir sin sociedad, y no pueden asociarse sin un Gobierno. El Gobierno realiza la diferencia en la propiedad y establece los diferentes rangos de los hombres. Esto produce la industria, el tráfico, las manufacturas, el derecho, las guerras, ligas, alianzas, viajes, navegaciones, ciudades, flotas, puertos y todos aquellos objetos y aquellas acciones que producen una tal diversidad y, al mismo tiempo, mantienen una tal uniformidad en la vida humana.

Si un viajero, regresando de una remota comarca, nos narra que ha [10] visto un clima en los cincuenta grados de latitud norte, en el que todos los frutos maduran, y llegan a su perfección en invierno, y no existen en verano; del mismo modo que en *Inglaterra* se producen, y no existen en las estaciones contrarias, hallará pocos crédulos que le presten fe. Creo que un viajero encontraría algún crédito si no nos hablase de un pueblo exactamente del mismo carácter que el de la *República* de *Platón*, por un lado, o del *Leviatán* de *Hobbes*, por otro. Existe un curso general de la naturaleza en las acciones humanas, lo mismo que en las actividades del sol y del clima. Existe, pues, un carácter peculiar [SB 403] a las diferentes naciones y a las personas particulares; y, del mismo modo, un carácter común a la humanidad. El conocimiento de estos caracteres está fundado en la observación de una uniformidad de las acciones que nacen de ellos; y esta uniformidad constituye la verdadera esencia de la necesidad.

Puedo imaginar tan sólo un modo de eludir este argumento, que [11] es negar la uniformidad en las acciones humanas, sobre la que se funda. En tanto que las acciones presenten una unión y conexión constante con la condición y el temperamento del agente; comoquiera que de palabra podemos negarnos a reconocer esta necesidad, realmente la concedemos. Ahora bien, algunos pueden hallar, quizás, un pretexto para negar esta unión y conexión regular. ¿Pues, qué hay más caprichoso que las acciones humanas? ¿Qué más inconstante, que los deseos del hombre? ¿Y qué criatura se separa más ampliamente, no sólo de la recta razón, sino de su propio carácter y disposición? Una hora, un momento, es suficiente para hacerle pasar de un extremo a otro, y derribar lo que cuesta grandes penurias y trabajo establecer. La necesidad es regular y cierta. La conducta humana es irregular e incierta. Por consiguiente, la una no procede de la otra.

A esto replico que, al juzgar acerca de las acciones de los hombres, [12] debemos proceder basándonos en las mismas máximas que cuando razonamos acerca de los objetos externos. Cuando algunos fenómenos se hallan constante e invariablemente unidos entre sí adquieren una tal conexión en la imaginación, que ésta pasa de uno a otro, sin la menor duda o vacilación. Sin embargo, existen varios grados inferiores de evidencia

y probabilidad, y no destruye enteramente nuestro razonamiento una sola contrariedad de la experiencia. La mente considera los experimentos contrarios; y deduciendo el inferior del superior, procede con el grado de seguridad o evidencia que queda. Aun cuando los experimentos contrarios son enteramente iguales, no omitimos la noción de causas y necesidad, sino que suponiendo que la [SB 404] contrariedad usual procede de la acción de causas contrarias y ocultas, concluimos que el azar o indiferencia reside, tan sólo, en nuestro juicio por nuestro conocimiento imperfecto, no en las cosas mismas, que son en todo caso igualmente necesarias, aunque en apariencia no igualmente constantes o ciertas. Ninguna unión puede ser más constante y cierta que la de algunas acciones con algunos motivos y caracteres; y si en otros casos la unión es incierta, no es esto más que lo que sucede en las actividades del cuerpo, y nada podemos concluir de una irregularidad que no se siga igualmente de la otra.

[13] Se concede comúnmente que los dementes no son libres. Sin embargo, si juzgamos por sus acciones, éstas presentan menos regularidad y constancia que las de un hombre cuerdo, y, por consiguiente, se hallan más distanciadas de la necesidad. Nuestra manera de pensar en este particular, es, entonces, absolutamente inconsistente, y es una consecuencia natural de estas ideas confusas y términos indefinidos que usamos comúnmente en nuestros razonamientos, especialmente en el presente asunto.

[14] Debemos mostrar ahora que puesto que la *unión* entre motivos y acciones tiene la misma constancia que en una actividad natural su influencia sobre el entendimiento es, pues, la misma, *determinándonos* a inferir la existencia de las unas de la de los otros. Si esto es así, no habrá circunstancia conocida que integre la conexión y producción de las acciones de la materia que no se halle en todas las operaciones de la mente, y, consecuentemente, no podemos, sin un absurdo manifiesto, atribuir a la una necesidad y negársela a la otra.

[15] No existe filósofo alguno, cuyo juicio sea tan inclinado a este fantástico sistema de libertad, que no reconozca la fuerza de la *evidencia moral*, y que, en ambos, tanto en la especulación como en la práctica, no proceda basándose en ella, como sobre un fundamento razonable. Ahora bien, la evidencia moral no es más que una conclusión concerniente a las acciones de los hombres, derivada de la consideración de sus motivos, temperamentos y situación. Así, cuando vemos [SB 405] ciertas figuras o caracteres trazados sobre un papel, inferimos que la persona que los ha producido quiso afirmar hechos tales como la muerte de *César*, los triunfos de *Augusto* o la crueldad de *Nerón*; y recordando otros muchos testimonios concurrentes, concluimos que estos hechos existieron realmente en otro tiempo, y que tantos hombres, sin ningún interés por ello, no pueden aspirar a engañarnos; pues especialmente, al intentarlo, se expondrían a las burlas de sus contemporáneos, en un tiempo en que estos hechos fueron confirmados al ser recientes y universalmente conocidos. La misma clase de razonamiento se emplea en la política, la guerra, el comercio, la economía, y de hecho se entreteje a sí misma tan enteramente con la vida humana, que es imposible obrar o subsistir un momento sin recurrir a ella. Un príncipe que impone una contribución a sus súbditos espera que será pagada. Un general que conduce un ejército, cuenta con un cierto grado de valor. Un

comerciante confía en la fidelidad y pericia de su factor o sobrecargo. Un hombre que da órdenes para una comida, no duda de la obediencia de sus criados. En resumen, como nada nos interesa más que nuestras propias acciones y las de los otros, la mayor parte de nuestro razonamiento se emplea en juicios concernientes a ellas. Ahora yo afirmo que siempre que razonamos de esta manera debemos creer ipso facto que las acciones de la voluntad surgen de la necesidad y que el que lo niega no se da cuenta exacta de lo que rechaza.

Todos estos objetos, de los que al uno llamamos *causa* y al otro [16] *efecto*, considerados en sí mismos son diferentes y separados el uno del otro como dos cosas en la naturaleza, y no podemos, ni con la más exacta indagación de ellos, inferir la existencia del uno de la del otro. Tan sólo por experiencia y observación de su unión constante, somos capaces de realizar esta inferencia; y aun, después de todo, la inferencia no es más que el efecto del hábito sobre la imaginación. Debemos no contentarnos aquí diciendo que la idea de causa y efecto surge de objetos constantemente unidos, sino que se debe afirmar que es idéntica con la idea de estos objetos, y que la *conexión necesaria* [SB 406] no es descubierta por una conclusión del entendimiento, sino que es meramente una percepción de la mente. Siempre que, por consiguiente, observamos la misma unión, y siempre que la unión actúa de la misma manera sobre la creencia y la opinión, tenemos la idea de causa y necesidad, aunque, quizás, evitaremos estas expresiones. El movimiento de un cuerpo es seguido, en todos los casos pasados, que han caído bajo nuestra observación, mediante el choque de movimiento en otro. Es imposible para la mente ir más lejos. De esta unión constante *forma* la idea de causa y efecto, y por su influencia *siente* la necesidad. Como hay la misma constancia y la misma influencia en lo que llamamos evidencia moral, no lo pregunto más. Lo que queda sólo puede ser una disputa verbal.

[17] De hecho, si consideramos cuán adecuadamente se fundamentan de un modo recíproco la evidencia *natural* y la *moral*, y que sólo existe entre ellas una cadena de argumentos, no debemos experimentar ningún escrúpulo para conceder que son de la misma naturaleza, y se derivan de los mismos principios. Un prisionero que no posee ni dinero, ni influjo, descubre la imposibilidad de su huida, tanto por la obstinación del carcelero, como por los muros y rejas que le rodean, y en sus intentos de libertad, escoge más bien el romper la piedra y el hierro de éstos que el torcer la inflexible naturaleza de aquél. El mismo prisionero, al ser conducido al cadalso, prevé su muerte como cierta, por la constancia y fidelidad de sus guardianes, y por la operación del hacha o de la rueda. Su mente sigue una cierta serie de ideas: los soldados que rehúsan consentir su huida, la acción del ejecutor, la separación de la cabeza del cuerpo, hemorragia, movimientos convulsivos y muerte. Aquí se halla una cadena de causas naturales y acciones voluntarias; pero la mente no halla diferencia entre ellas al pasar de un eslabón a otro, ni está menos cierto del suceso futuro que si todo ello se hallase enlazado con las presentes impresiones de la memoria y sentidos por una serie de causas enlazadas, por lo que acostumbramos [SB 407] a llamar *necesidad física*. La misma unión experimentada tiene el mismo efecto sobre la mente, ya sean los objetos enlazados, motivos, voliciones y

acciones o figuras y movimientos. Podemos cambiar los nombres de las cosas, pero su naturaleza y su acción sobre el entendimiento jamás cambian.

[18] Yo me atrevo a afirmar que nadie intentará refutar estos razonamientos más que alterando mis definiciones, y asignando un diferente sentido a los términos de *causa* y *efecto, necesidad, libertad* y *azar*. Según mis definiciones, la necesidad es una parte esencial de la causalidad; y, por consiguiente, la libertad, suprimiendo la necesidad, suprime las causas, y es lo mismo que el azar. Como el azar se considera comúnmente que implica una contradicción, y en último término es contrario a la experiencia, existen siempre los mismos argumentos contra la libertad y el libre albedrío. Si alguno altera las definiciones, no puede pretender argumentar con él, mientras no conozca el sentido que asigna a estos términos.

SECCIÓN 2. CONTINUACIÓN DEL MISMO ASUNTO

Creo que podemos indicar las tres siguientes razones del predominio [1] de la doctrina de la libertad, aunque ello puede ser absurdo en un sentido, e ininteligible en el otro:[127] *Primero*, después de haber realizado una acción, aunque confesemos haber sido influidos por particulares consideraciones y motivos, es difícil que nos persuadamos de que nos hallamos gobernados por la necesidad, y que haya sido en absoluto imposible para nosotros haber obrado de otro modo; pareciendo implicar la idea de la necesidad algo de fuerza, violencia, e imposición, de la que no somos conscientes. Pocos son capaces de distinguir entre libertad de *espontaneidad*, como se la llama en las escuelas, y libertad de *indiferencia*, a saber: entre lo que se opone a la violencia y lo que designa una negación de la necesidad y las causas. La primera es el sentido más corriente de la palabra, y como ésta es la única especie de libertad que nos interesa conservar, nuestro pensamiento se ha dirigido principalmente a ella y la hemos confundido casi universalmente [SB 408] con la otra.

Segundo, existe una *falsa sensación* o *experiencia* aun de la libertad [2] de indiferencia, que se considera como un argumento para su existencia real. La necesidad de una acción, ya sea de la materia, ya de la mente, no es, hablando propiamente, una cualidad del agente, sino de un ser pensante o inteligente, que puede tener en cuenta la acción, y consiste en la determinación de su pensamiento a inferir la existencia de aquélla de la de otro objeto precedente; lo mismo que la libertad o el azar no es más que la falta de esta determinación, y un cierto desligamiento que sentimos al pasar o no pasar de la idea del uno, a la del otro. Ahora bien, podemos observar que, aunque al reflexionar sobre las acciones humanas, rara vez experimentamos este desligamiento o indiferencia; sucede muy comúnmente que al realizar nosotros mismos las acciones somos sensibles de algo semejante a ello; y, como todos los objetos relacionados o semejantes son fácilmente tomados los unos por los otros, este hecho ha sido empleado como una prueba demostrativa, o aun intuitiva, de la libertad humana. Experimentamos que nuestras acciones se hallan sometidas a la voluntad en la mayoría de las ocasiones, e

imaginamos que experimentamos que la voluntad no se halla sometida a nada; porque cuando, por una negación de ello, somos empujados a intentarlo, experimentamos que aquélla se mueve fácilmente en toda dirección y produce una imagen de sí misma, aun en el sentido en que no actúa. Esta imagen o movimiento débil, nos decimos a nosotros mismos, pudo ser realizada en la cosa misma, porque si esto se negase hallaríamos en un segundo ensayo que puede hacerse. Sin embargo, todos estos esfuerzos son vanos, y por muy caprichosas e irregulares que sean las acciones que podamos realizar, como el deseo de mostrar nuestra libertad es el único motivo de nuestras acciones, no podemos nunca liberarnos de los lazos de la necesidad. Nosotros podemos imaginar que experimentamos la libertad en nosotros mismos; pero un espectador puede comúnmente inferir nuestras acciones, de nuestros motivos y carácter; y aun cuando él no pueda hacerlo, concluye en general que le sería posible, si conociese perfectamente las circunstancias de nuestra situación y [SB 409] temperamento, y los más secretos principios de nuestra constitución y disposición. Ahora bien, ésta es la verdadera esencia de la necesidad según la precedente doctrina.

[3] Una *tercera* razón de por qué la doctrina de la libertad ha sido generalmente mejor recibida en el mundo que su contraria, procede de la *religión*, que innecesariamente se ha sentido muy interesada en esta cuestión. No hay método de razonar más común, ni más censurable, que intentar refutar en las discusiones filosóficas una hipótesis, bajo pretexto de sus peligrosas consecuencias para la religión y la moral. Cuando una opinión nos lleva a absurdos, es ciertamente falsa; pero no es cierto que una opinión sea falsa por sus consecuencias peligrosas. Tales tópicos deben ser, por consiguiente, totalmente omitidos como no sirviendo para descubrir la verdad, sino solamente para hacer odiosa la persona de un odioso antagonista. Esto lo observo en general, sin pretender sacar alguna ventaja de ello. Me someto francamente a un examen de esta clase, y me atrevo a afirmar que la doctrina de la necesidad, según mi explicación, es no sólo inocente, sino aun ventajosa para la religión y la moralidad.

[4] Defino la necesidad de dos modos, de acuerdo con las dos definiciones de *causa*, de la cual constituye un elemento esencial. La refiero o a la unión y conjunción constante de objetos análogos, o a la inferencia en la mente del uno al otro. Ahora bien la necesidad, en estos dos sentidos, se ha concedido universal, aunque tácitamente, en las escuelas, en el púlpito y en la vida corriente, como perteneciente a la voluntad del hombre; y nadie ha pretendido negar que podemos realizar inferencias referentes a las acciones humanas, y que estas inferencias se fundan en una unión experimentada de acciones análogas con análogos motivos y circunstancias. En lo único en que puede disentir alguien de mí, es en que, quizá, rehúsa llamar a esto *necesidad* —pero si el sentido es entendido espero que la palabra no pueda dañarlo— o [SB 410] en que sostiene que existe algo más en las actividades de la materia. Ahora bien, que sea así o no, no tiene importancia para la religión, aunque pueda tenerla para la filosofía natural. Yo puedo engañarme afirmando que no tenemos otra idea de la conexión en las acciones de los cuerpos, y ulteriormente me instruiré gustoso acerca de este asunto; pero estoy seguro de que no atribuyo nada a las acciones de la mente más que lo que les puede ser

naturalmente concedido. Que nadie, pues, saque de mis palabras una construcción capciosa, diciendo simplemente que yo afirmo la necesidad de las acciones humanas y las coloco en el mismo plano que la materia inerte. No adscribo a la voluntad la necesidad ininteligible, que se supone existe en la materia, sino que adscribo a la materia la cualidad inteligible, llámese o no necesidad, que la más rigurosa ortodoxia debe conceder que pertenece a la voluntad. No cambio nada, por consiguiente, en los sistemas admitidos con respecto a la voluntad, sino tan sólo con respecto a los objetos materiales.

Es más, iré más lejos y afirmaré que esta clase de necesidad es tan [5] esencial a la religión y a la moralidad, que sin ella se seguiría una absoluta ruina de ambas, y que todo otro supuesto sería destructor de las leyes *divinas* y *humanas*. Es cierto, de hecho, que como todas las leyes humanas se basan en las recompensas y castigos, se supone como principio fundamental que estos motivos tienen una influencia sobre la mente y que ambos producen las acciones buenas y evitan las malas. Podemos dar a esta influencia el nombre que nos agrade; pero como se halla habitualmente enlazada con la acción, el sentido común requiere que sea estimada como una causa, y considerada como un caso de esta necesidad, que yo he querido establecer.

Este razonamiento es igualmente sólido, cuando se aplica a las [6] leyes *divinas*, en tanto que la divinidad se considera como un legislador, y se supone que inflige castigos y concede recompensas, con el designio de producir la obediencia. Pero mantengo también que, aun cuando no actúa con su capacidad de juez, sino que se la considera [SB 411] como la vengadora de los crímenes, tan sólo por la repugnancia y deformidad de éstos; no sólo es imposible, sin la conexión necesaria de causa y efecto de las acciones humanas, que pueda ser infligido un castigo con justicia y equidad moral, sino que no puede caber en ninguna inteligencia de un ser racional que sea infligido. El objeto constante y universal del odio o la cólera es una persona o criatura dotada de pensamiento y conciencia; y cuando una acción criminal o injuriosa excita esta pasión, lo hace tan sólo por su relación con la persona, o conexión con ella. Sin embargo, según la doctrina de la libertad o del azar, esta conexión se reduce a nada, y los hombres no son más responsables de las acciones que han emprendido y premeditado, que de las más fortuitas y accidentales. Las acciones son, por su propia naturaleza, temporales y perecederas, y cuando no proceden de alguna causa, que radique en el carácter y disposición de la persona que las ha realizado, no se relacionan con ella y no pueden redundar ni en su honor, bien, infamia o mal. La acción misma puede ser censurable, puede ser contraria a todas las leyes de la moralidad y la religión, pero la persona no es responsable de ella; y puesto que no procede de nada en ella durable o constante, y no deja tras sí nada de esta naturaleza, es imposible que aquélla, por este motivo, se convierta en el objeto del castigo o la venganza. Según la hipótesis de la libertad, por consiguiente, es tan pura y honrada después de haber cometido el más horrible de los crímenes, como en el momento de su nacimiento, y su carácter en nada se halla interesado en sus acciones, pues no son derivadas de él, y la maldad de las unas no puede ser usada como prueba de la depravación del otro. Tan sólo sobre los principios de la necesidad, adquiere una persona mérito o demérito por sus acciones, aunque la opinión

común se incline a lo contrario.

[7] Tan inconsecuentes son los hombres consigo mismos, que aunque frecuentemente afirman que la necesidad destruye totalmente el mérito y demérito, tanto en relación con la humanidad como con los [SB 412] poderes superiores; sin embargo, continúan razonando sobre estos principios de la necesidad en todos sus juicios referentes a este asunto. Los hombres no son censurados por las malas acciones que realizan sin saberlo, y casualmente, sean las que sean sus consecuencias. ¿Por qué? Porque las causas de estas acciones son solamente momentáneas, y terminan en ellas mismas. Los hombres son menos censurados por las malas acciones que realizan apresurada e impremeditadamente, que por las que cometen a sabiendas y con premeditación. ¿Por qué razón? Porque un estado de ánimo apresurado, aunque es causa constante en la mente, actúa sólo por intervalos, y no daña al carácter total. Además, el arrepentimiento purifica de todo crimen, especialmente, si va acompañado de una reforma evidente de la vida y maneras. ¿Cómo ha de explicarse esto, sino afirmando que las acciones hacen de una persona un criminal, tan sólo en cuanto son pruebas de pasiones de principios criminales en la mente, y que por una alteración de estos principios, si cesan de ser pruebas de ello, la persona cesa de ser criminal? Sin embargo, según la doctrina de la *libertad* o el *azar* no son aquéllas jamás pruebas, y, en consecuencia, la persona no será nunca criminal.

Aquí entonces, me dirijo a mi adversario y le deseo que liberte su [8] propio sistema de estas odiosas consecuencias antes de atribuírselas al sistema de otro; o si prefiere que esta cuestión se decida por argumentos serenos entre los filósofos, y no por declamaciones ante el pueblo, que dirija su atención a lo que yo he expuesto, para probar que la libertad y el azar son sinónimos, y lo relativo a la evidencia natural y moral, y la regularidad de las acciones humanas. Después de revisar estos razonamientos, no puedo dudar de una completa victoria; y, por consiguiente, habiendo probado que todas las acciones de la voluntad tienen sus causas particulares, paso a explicar qué son estas causas, y cómo actúan.

SECCIÓN 3. DE LOS MOTIVOS QUE INFLUYEN EN LA VOLUNTAD [SB 413]

Nada es más usual en la filosofía, y aun en la vida común, que hablar [1] de la lucha entre la pasión y la razón, y darle preferencia a la razón y afirmar que los hombres son sólo virtuosos mientras se conforman a sus dictados. Toda criatura racional, se dice, se halla obligada a regular sus acciones por la razón, y si algún otro motivo concurre a la dirección de su conducta, debe oponerle aquélla, hasta que se halle en absoluto sometido a ella, o al menos, traído a conformidad con este principio superior. Sobre este modo de pensar, parece fundarse la mayor parte de la filosofía moral antigua y moderna; y no hay más ancho campo, lo mismo para los argumentos metafísicos que para las declamaciones populares, como la supuesta preeminencia de la razón sobre la pasión. La eternidad, inmutabilidad y origen divino de la primera, han sido desplegados para mayor ventaja; se

ha insistido con fuerza sobre la ceguera, inconstancia y falsedad de la última. Para mostrar la falacia de toda esta filosofía, intentaré *primero* probar que la razón, por sí sola, jamás puede ser motivo de una acción de la voluntad; y *segundo*, que jamás puede oponerse a la pasión en la dirección de la voluntad.

El entendimiento sigue dos vías distintas, según que juzgue de la [2] demostración o de la probabilidad; considere las relaciones abstractas de las ideas, o aquellas relaciones de los objetos, acerca de los cuales sólo nos informa la experiencia. Creo que difícilmente se afirmará que la primera especie de razonamiento, por sí solo, es siempre la causa de una acción. Como su propio dominio es el mundo de las ideas, y como la voluntad nos coloca en el de las realidades, la demostración y la volición parecen, por esto, hallarse totalmente apartadas la una de la otra. Las matemáticas, de hecho, son útiles en todas las operaciones mecánicas, y la aritmética lo es en casi todo arte y profesión; pero no [SB 414] es por sí mismas por lo que tienen influencia. La mecánica es el arte de regular los movimientos de los cuerpos *para algún determinado fin o propósito*; y la razón de por qué empleamos la aritmética para fijar las proporciones de los números es tan sólo que podemos descubrir las relaciones de su influencia y relación. Un comerciante desea saber la suma total de sus cuentas con una persona. ¿Por qué? Porque puede saber que la suma tendrá los mismos *efectos* al pagar su deuda e ir al mercado y coger todos los artículos particulares juntos. El razonamiento abstracto o demostrativo, por consiguiente, jamás influye en nuestras acciones, sino tan sólo en la dirección de nuestro juicio referente a las causas y los efectos, lo que nos conduce a la segunda operación del entendimiento.

[3] Es obvio que cuando esperamos dolor o placer de un objeto sentimos, en consecuencia de ello, una emoción de aversión o inclinación, y somos llevados a evitar o a buscar lo que nos produce sufrimiento o placer. Es también obvio que esta emoción no se detiene aquí; sino que, haciéndonos dirigir la vista hacia todas partes, percibe todos los objetos que se hallan enlazados con el originario, por la relación de causa y efecto. Aquí el razonamiento tiene lugar para descubrir esta relación; y del mismo modo que varía nuestro razonamiento, nuestras acciones reciben la subsiguiente variación. Sin embargo, es evidente en este caso, que el impulso no surge de la razón, sino que es sólo dirigido por ella. De la perspectiva de dolor o placer es de donde surge la propensión o aversión hacia un objeto, y estas emociones se extienden, por sí mismas, a las causas y efectos de este objeto, tal como nos son indicadas por la razón y la experiencia. No nos interesaría lo más mínimo que unos objetos fueran causas, y otros efectos, si ambos, causas y efectos, nos fueran indiferentes. Cuando los objetos mismos no nos afectan, su conexión no puede concederles influencia ninguna, y es claro que, puesto que la razón no es más que el descubrimiento de esta conexión, los objetos no pueden ser, mediante ella, capaces de interesarnos.

Puesto que la razón por sí sola no es capaz jamás de producir una [4] acción, o dar lugar a la volición, infiero que la misma facultad es tan [SB 415] incapaz de evitarla, como de disputar sobre su preferencia con una pasión o emoción. Esta consecuencia es necesaria. Es imposible que la razón pueda tener el último efecto, de evitar la volición,

más que por un impulso en la dirección contraria de nuestras pasiones; y este impulso, habiendo actuado solo, debería haber sido capaz de producir la volición. Nada puede oponerse o retardar el impulso de la pasión, más que un impulso contrario; y si este impulso contrario surge siempre de la razón, esta última facultad debe tener una influencia original sobre la voluntad, y debe ser capaz, tanto de causar como de impedir una volición o un acto. Pero si la razón no tiene una influencia original no es posible que resista a un principio que posee una eficacia tal, o que mantenga en suspenso la mente un momento. Así, resulta que, el principio que se opone a nuestra pasión, no puede ser el mismo que la razón, y se le llama así tan sólo en sentido impropio. No hablamos de un modo estricto y filosófico cuando hablamos del combate de la pasión y la razón. La razón es, y sólo debe ser, la esclava de las pasiones, y no puede pretender ningún otro oficio más que servirlas y obedecerlas. Como esta opinión puede parecer algo extraordinaria, no será inadecuado el confirmarla por algunas otras consideraciones.

Una pasión es una existencia original o, si se quiere, la modificación [5] de una existencia, y no contiene ninguna cualidad representativa, que la haga copia de otra existencia o modificación. Cuando estoy indignado, estoy realmente poseído por una pasión, y esta emoción no contiene más referencia a otro objeto, que cuando yo estoy sediento, enfermo, o soy más alto de cinco pies. Es imposible, por consiguiente, que esta pasión pueda ser opuesta o contradictoria con la verdad o la razón; puesto que esta contradicción consiste en la discordancia entre las ideas, consideradas como copias, con los objetos, que ellas representan.

Lo que a primera vista sobre este tema es que nada puede ser contrario [6] a la verdad o a la razón, excepto lo que tiene una referencia a ella; y como sólo los juicios de nuestro entendimiento poseen esta referencia, se debe seguir que las pasiones sólo pueden ser contrarias [SB 416] a la razón cuando van *acompañadas* de algún juicio u opinión. Según este principio, que es tan obvio y natural, hay únicamente dos sentidos en que un afecto puede ser llamado poco razonable. *Primeramente*, cuando una pasión, como la esperanza o el temor, la tristeza o la alegría, la desesperación o la seguridad, se funda en el supuesto de la existencia de los objetos, que realmente no existen.[128] *Segundo*, cuando al ejercerse una pasión en la acción, y al escoger medios insuficientes para el fin concebido, nos engañamos a nosotros mismos en nuestro juicio relativo a las causas y efectos. Cuando la pasión ni se halla fundada en falsos supuestos, ni escoge medios insuficientes para su fin, el entendimiento no puede ni justificarla ni condenarla. No es contrario a la razón, preferir la destrucción del mundo entero, al arañazo de mi dedo. No es contrario a la razón, para mí, preferir mi total ruina, para evitar el menor sufrimiento a un *indio*, o a un hombre totalmente desconocido para mí. Tampoco es contrario a la razón el preferir lo mío, aunque reconocido como menos bueno, a lo que es mejor y experimentar una más ardiente afección por lo primero que por lo último. Un bien insignificante puede, en ciertas circunstancias, producir un deseo superior al que surge del goce más grande y valioso; y no hay nada que sea más extraordinario en esto, que el ver en la mecánica que una libra de peso equivale a cien por la ventaja de su situación. En breve, una pasión debe ir acompañada de algún juicio falso, para ser

irracional; y aun así, no es, propiamente hablando, la pasión irracional, sino el juicio.

[7] Las consecuencias son evidentes. Puesto que una pasión no puede, en ningún caso, llamarse irracional, más que cuando se funda en un falso supuesto, o escoge medios insuficientes para su apetecido fin; es imposible que la razón y pasión puedan oponerse una a la otra, y disputar sobre la dirección de la voluntad y las acciones. En el momento en que percibimos la falsedad de un supuesto, o la insuficiencia de los medios, nuestras pasiones se someten a la razón sin ninguna oposición. [SB 417] Puedo desear un fruto como de excelente sabor; pero siempre que se me convence de que estoy en un error, mi deseo cesa. Puedo querer la realización de ciertas acciones como medios para obtener un bien deseado; pero como mi deseo de estas acciones es solamente secundario, y se funda sobre la suposición de que son causas del efecto apetecido, tan pronto como descubro la falsedad de esta suposición, deben convertirse en indiferentes para mí.

[8] Es propio de aquel que no examina los objetos desde el punto de vista de una estricta filosofía, el imaginar que son idénticas las acciones de la mente cuando no producen una sensación diferente y no se pueden distinguir inmediatamente por el sentimiento y la percepción. La razón, por ejemplo, actúa sin producir una emoción sensible; y excepto en las más sublimes disquisiciones de la filosofía, o en las frívolas sutilidades de las escuelas, rara vez despierta un placer o dolor. De aquí procede, que toda acción de la mente, que opera con la misma calma y tranquilidad, se confunde con la razón por todos esos que juzgan de las cosas por su primera vista y apariencia. Ahora bien, es cierto que existen ciertos deseos y tendencias tranquilos, que aunque son pasiones reales, producen tan sólo una pequeña emoción en la mente y son más conocidos por sus efectos que por su sentimiento o sensación inmediata. Estos deseos son de dos clases, o ciertos instintos implantados originariamente en nuestra naturaleza, tal como benevolencia y resentimiento, el amor de la vida, el cariño de los hijos; o el deseo general del bien y la aversión del mal, considerados meramente como tales. Cuando alguna de estas pasiones se presenta de un modo tranquilo, y no causa agitación en el alma, se la toma muy fácilmente por una determinación de la razón, y se supone que procede de la misma facultad, que juzga de la verdad y la falsedad. Su naturaleza y principios han sido supuestos los mismos, porque sus sensaciones no son, evidentemente, diferentes.

Además de estas pasiones tranquilas, que determinan la voluntad, [9] existen ciertas emociones violentas de la misma clase, que tienen, [SB 418] igualmente, una gran influencia sobre esta facultad. Cuando recibo una injuria por parte de otro, experimento frecuentemente una pasión violenta o resentimiento, que me hace desear su mal o castigo, independientemente de todas las consideraciones de placer y ventaja para mí mismo. Cuando estoy inmediatamente amenazado con un grave daño, mis terrores, aprensiones y aversiones alcanzan una gran intensidad y producen una emoción sensible.

El error común a todos los metafísicos está en adscribir la dirección [10] de la voluntad enteramente a uno de estos principios, y suponer que los otros no poseen influencia. Los hombres actúan frecuentemente adrede contra sus propios intereses; razón por la que la consideración del mayor bien posible no siempre los influencia. Los

hombres, frecuentemente, luchan con una pasión violenta en la prosecución de sus intereses y designios; no es, pues, tan sólo el dolor presente el que los determina en la acción. En general, podemos observar que estos dos principios actúan sobre la voluntad; y que cuando son contrarios, que uno de ellos prevalece, según el carácter *general* y la disposición *presente* de la persona. Lo que llamamos fortaleza de la mente implica la prevalencia de las pasiones tranquilas sobre las violentas; aunque podemos fácilmente observar que no existe hombre que posea tan constantemente esta virtud, hasta el punto de no ceder en alguna ocasión a las solicitaciones de las pasiones y deseos. De estas diversidades de temperamento, procede la gran dificultad para decidir en lo que concierne a las acciones y resoluciones de los hombres, cuando existe alguna oposición de motivos y pasiones.

SECCIÓN 4. DE LAS CAUSAS DE LAS PASIONES VIOLENTAS

[1] No existe en filosofía un asunto de especulación más hermosa que este de las diferentes *causas* y *efectos* de las pasiones tranquilas y violentas. Es evidente que las pasiones no influencian la voluntad en proporción de su violencia, o de la agitación que despiertan en el temperamento; [SB 419] sino que, por el contrario, cuando una pasión ha llegado a ser un principio estable de acción, y constituye la inclinación predominante del alma, ella, generalmente no produce ya una agitación sensible. Un hábito repetido y su propia fuerza han hecho que todo se someta a él; dirige las acciones y conducta sin la oposición y emociones, que naturalmente acompañan a todo gusto momentáneo de pasión. Debemos, por consiguiente, distinguir entre una pasión tranquila y una débil; y entre una violenta y una fuerte. A pesar de esto, es cierto que cuando queremos dirigir a un hombre y llevarle a la acción, será comúnmente más hábil el despertar sus pasiones violentas que sus pasiones tranquilas, y más bien guiarle valiéndose de su inclinación, que de lo que vulgarmente se llama la razón. Deberíamos colocar el objeto en tal situación particular como sea apropiado para aumentar la violencia de la pasión; pues podremos observar que todo depende de la situación del objeto, y que una variación en su voluntad particular será capaz de transformar las pasiones tranquilas en violentas. Estas dos clases de pasiones buscan el bien, y huyen del mal, y ambas son aumentadas o disminuidas por el aumento o disminución del bien o el mal. Pero aquí está la diferencia entre las dos: el mismo bien cuando cercano podría causar una pasión violenta, cuando remoto produciría tan sólo una tranquila. Como este asunto pertenece propiamente a la cuestión presente referente a la voluntad, debemos aquí examinarlo a fondo, y podremos determinar algunas de las circunstancias y situaciones de los objetos, que hacen a una pasión tranquila o violenta.

[2] Es una propiedad notable de la naturaleza humana que una emoción que acompaña a una pasión es fácilmente convertida en ella, aunque con respecto a sus naturalezas sean originariamente diferentes, y aun contrarias las unas a las otras. Es cierto que para que se realice una perfecta unión entre las pasiones, se requiere siempre

una doble relación de impresiones e ideas, y que una sola relación no es suficiente para este propósito. Sin embargo, aunque esto esté confirmado por una experiencia indudable, debemos comprenderlo con sus propias limitaciones y debemos considerar la doble relación, como requisito [SB 420] único para hacer que una pasión produzca otra. Cuando dos pasiones están ya producidas por sus causas separadas, y las dos se hallan presentes a la mente, en seguida se mezclan y unen, aunque no tengan más que una relación, o a veces no posean ninguna. La pasión predominante se asimila la más débil, y la convierte en sí misma. Los espíritus, una vez excitados, reciben fácilmente un cambio en su dirección; y es natural imaginar que este cambio proviene de la afección que prevalece. La conexión es, en muchos respectos, más íntima entre dos pasiones que entre una pasión y la indiferencia.

Cuando una persona se halla profundamente enamorada, las pequeñas [3] faltas y caprichos de su amante, los celos y querellas, a los que estas relaciones están tan sujetos, aunque desagradables y relacionados con la cólera y el odio, conceden una fuerza adicional a la pasión predominante. Es un artificio común de los políticos, cuando desean afectar mucho a una persona, por un asunto sobre el que quieren informarla, excitar primeramente su curiosidad; aplazar todo lo posible el satisfacerla; y por este medio, hacer surgir la ansiedad e impaciencia hasta su grado más alto, antes de dar una plena declaración acerca del asunto. Saben que esta curiosidad los precipitará en la pasión que quieren que surja, y auxilian al objeto en cuanto a su influencia en la mente. Un soldado avanzando en la batalla se halla, naturalmente, lleno de valor y confianza, cuando piensa en sus amigos y compañeros, y lleno de terror y miedo, cuando piensa en el enemigo. Toda nueva emoción, por consiguiente, que procede de los primeros aumenta, como es natural, el valor; de la misma manera que una emoción idéntica, procediendo del último, aumenta el miedo; por la relación de ideas, y la conversión de la emoción inferior en la predominante. Por esto, en la disciplina marcial, la uniformidad y el brillo de nuestro traje, la regularidad de las figuras y movimientos, con toda la pompa y majestad de la guerra, nos animan a nosotros y nuestros aliados; mientras que los mismos objetos, en los enemigos, despiertan terror en nosotros, aunque sean en sí agradables y bellos.

Puesto que las pasiones, aunque independientes, se transforman [4] naturalmente en otras, si se presentan ambas al mismo tiempo, se sigue [SB 421] que, cuando el bien o el mal se hallan situados en una tal relación que causan una emoción particular, además de su pasión directa de deseo o aversión, esta última pasión debe adquirir nueva fuerza y violencia.

[5] Esto sucede, entre otros casos, cuando un objeto excita pasiones contrarias; pues se puede observar, que una oposición de pasiones causa, comúnmente, una nueva emoción en los espíritus, y produce más desorden que la concurrencia de dos afectos de igual fuerza. Esta nueva emoción se funde fácilmente en la pasión predominante, y aumenta su violencia, más allá del límite a que hubiera llegado si no se hubiera encontrado con una oposición. Por esto deseamos, naturalmente, lo que está prohibido, y experimentamos un placer realizando acciones, meramente porque son contrarias a las leyes. El móvil del deber, cuando se opone a las pasiones, rara vez es capaz de

dominarlas, y cuando no logra este efecto, es más bien más apto para aumentarlas, produciendo una oposición en nuestros motivos y principios.

[6] El mismo efecto se sigue, ya surja la pasión de motivos internos o de obstáculos externos. La pasión comúnmente adquiere nueva fuerza y violencia en ambos casos. Los esfuerzos que la mente hace para dominar el obstáculo excitan a los espíritus animales y vivifican la pasión.

[7] La incertidumbre tiene el mismo efecto que la oposición. La agitación en el pensamiento; los movimientos rápidos que realiza de un punto de vista a otro; la variedad de las pasiones, que se suceden las unas a las otras, según los diferentes puntos de vista; producen una agitación en la mente y se funden en sí mismas con la pasión principal.

[8] No existe, según mi opinión, otra causa natural de por qué la seguridad disminuye las pasiones, más que porque suprime la incertidumbre, que las aumenta. La mente cuando se abandona a sí misma, [SB 422] languidece, y para conservar su fuerza, debe ser en todo momento vivificada por una nueva oleada de pasión. Por la misma razón, la desesperación, aunque contraria a la seguridad, tiene la misma influencia.

[9] Es cierto que nada anima más poderosamente nuestro afecto que el ocultar alguna parte de su objeto, cubriéndolo de una especie de sombra, lo que, al mismo tiempo que nos muestra lo suficiente para predisponernos en favor del objeto, deja todavía algo para el trabajo de la imaginación. Aparte que la oscuridad va siempre acompañada de una especie de incertidumbre, el esfuerzo que la fantasía hace para completar la idea, agita los espíritus, y concede una fuerza adicional a la pasión.

Del mismo modo que la desesperación y la seguridad, aunque [10] contrarias entre sí, producen los mismos efectos; se observa que la ausencia tiene efectos contrarios, y según las diferentes circunstancias, aumenta o disminuye las pasiones. El *duque de la Rochefoucauld* ha observado muy acertadamente que la ausencia destruye las pasiones débiles, pero que aumenta las fuertes; del mismo modo que el viento apaga un candil e inflama una hoguera. La ausencia continuada por largo tiempo debilita naturalmente nuestra idea, y disminuye la pasión; pero cuando la idea es tan intensa y vívida que pueda conllevarla, el dolor que surge de la ausencia aumenta la pasión, y le concede nueva fuerza y violencia.

SECCIÓN 5. DE LOS EFECTOS DE LA COSTUMBRE

Nada posee un mayor efecto en el aumento y disminución de nuestras [1] pasiones, en la conversión del placer en dolor, y del dolor en placer, que el hábito y la repetición. El hábito ejerce dos efectos *originales* sobre el espíritu, produciendo *facilidad* para la realización de una acción, o concepción de un objeto, y después una *tendencia* o *inclinación* hacia él; y según estos dos efectos, podemos explicar todos sus restantes, por muy extraordinarios que sean.

Cuando el alma se aplica a la realización de una acción, o a la concepción [2] de un objeto, al cual no está acostumbrada, hay una cierta inadaptación en sus facultades, y

una dificultad para los espíritus de moverse en la nueva dirección. Como esta dificultad excita los espíritus, [SB 423] surgen de aquí la admiración, la sorpresa y todas las emociones que nacen de la novedad; que es, en sí misma, muy agradable, como todo lo que vivifica la mente en un grado moderado. Sin embargo, aunque la sorpresa sea agradable en sí misma, como pone los espíritus en agitación, no sólo aumenta nuestras afecciones agradables, sino también las dolorosas, según el principio precedente de que *toda emoción, que precede o acompaña a una pasión, se convierte fácilmente en ella*. Por esto, todo lo que es nuevo nos afecta más, y nos produce más placer o más pena, que la que, estrictamente hablando, le corresponde. Cuando se presenta frecuentemente se pierde la novedad, la pasión se calma, la agitación de los espíritus pasa; y consideramos los objetos con mayor tranquilidad.

Por grados, la repetición produce la facilidad, que es otro principio [3] poderoso de la mente humana, y una fuente infalible de placer cuando la facilidad no va más allá de ciertos límites. Es notable aquí que el placer que surge de una facilidad moderada no posee la misma tendencia que nace de la novedad a aumentar tanto las afecciones dolorosas como las agradables. El placer o facilidad no consiste tanto en una fermentación de los espíritus, como en su movimiento ordinario; que es, a veces, tan poderoso, que puede convertir el dolor en placer, y darnos un deleite por lo que en un primer momento nos era más áspero y desagradable.

[4] Sin embargo, del mismo modo que la facilidad convierte el dolor en placer, también transforma frecuentemente el placer en dolor, cuando es demasiado grande, y vuelve las acciones del espíritu tan débiles y lánguidas, que ya no son capaces para interesarnos y mantenerse firmes. De hecho, rara vez se hacen desagradables por el hábito más que aquellos objetos que van naturalmente acompañados con alguna emoción o afección, que se destruye por una repetición demasiado frecuente. Se pueden considerar las nubes, el cielo, los árboles [SB 424] y las piedras, aunque se presenten repetidamente, sin experimentar aversión alguna; pero cuando el bello sexo, la música o la buena comida, o alguna cosa que naturalmente pueda ser agradable, se hace indiferente, produce fácilmente la afección opuesta.

[5] Sin embargo, el hábito no sólo concede la facilidad para realizar una acción, sino también una inclinación y tendencia hacia ella, cuando no es enteramente desagradable, y no puede ser el objeto de una inclinación. Y ésta es la razón de por qué la costumbre aumenta todos los hábitos *activos*, pero disminuye los *pasivos*, según la observación de un eminente filósofo ya muerto.[129] La facilidad quita fuerza a los hábitos pasivos, haciendo el movimiento de los espíritus débil y lánguido. Por el contrario, en los activos, los espíritus se hallan suficientemente agitados por sí mismos, y la tendencia de la mente les da una nueva fuerza, y los inclina más vigorosamente a la acción.

SECCIÓN 6. DE LA INFLUENCIA DE LA IMAGINACIÓN EN LAS PASIONES

[1] Es notable que entre la imaginación y las afecciones existe una íntima relación, y que

nada de lo que afecta a la primera, puede ser enteramente indiferente para las últimas. Siempre que las ideas del bien y del mal adquieren una nueva vivacidad, las pasiones se hacen más violentas, y siguen a la imaginación en todas sus variaciones. Dudo si esto procede del principio arriba mencionado de *que una emoción acompañante se convierte fácilmente en la predominante*; y no podré remediarlo. Es suficiente para mi propósito que tenemos muchos ejemplos que confirman esta influencia de la imaginación sobre las pasiones.

Un placer que nos es conocido nos afecta más que algún otro que [2] concedemos es superior, pero de cuya naturaleza somos totalmente ignorantes. Del uno podemos formarnos una idea particular y determinada; concebimos al otro bajo la noción general de placer, y es [SB 425] cierto que las ideas más generales y universales son las que menos influencia tienen sobre la imaginación. Una idea general, aunque no es más que una idea particular considerada desde un cierto punto de vista, es comúnmente más oscura, y esto porque la idea particular por la que representamos una general no se halla fijada ni determinada, sino que fácilmente puede ser cambiada por otras ideas particulares, que servirán igualmente para la representación.

Hay un famoso episodio de la historia de *Grecia* que puede servir [3] para nuestro presente propósito. *Temístocles* dijo a los *atenienses* que había concebido un designio, que sería muy útil para el bien público; pero que le era imposible comunicárselo sin hacer fracasar su ejecución, pues el éxito dependía enteramente del secreto con que fuese llevado a cabo. Los *atenienses*, en lugar de concederle plenos poderes para obrar como le pareciera conveniente, le ordenaron que comunicase su plan a *Arístides*, en cuya prudencia tenían entera confianza, y a cuya opinión estaban resueltos a someterse ciegamente. El plan de *Temístocles* era el de incendiar secretamente la flota de toda *Grecia*, que se hallaba reunida en un puerto vecino, y la cual una vez destruida hubiera concedido a los atenienses la supremacía en el mar, sin rival alguno. *Arístides* volvió a la asamblea y narró que nada sería más ventajoso que el plan de *Temístocles*; pero que, al mismo tiempo, nada sería más injusto, en vista de lo cual el pueblo unánimemente rechazó el proyecto.

El último historiador mencionado[130] admira este pasaje de la historia [4] antigua como el más singular que pueda encontrarse en alguna parte. «*Aquí* —dice— *no son los filósofos, a quienes es fácil en sus escuelas establecer las más sutiles máximas y las más sublimes reglas de la moralidad, los que deciden que el interés no debe ser preferido a la justicia. Es un pueblo entero interesado en la proposición que se le hace —y que considera como de importancia para el bien público—, quien, sin embargo,* [SB 426] *la rechaza unánimemente, sin vacilación alguna, simplemente porque es contraria a la justicia*.» Por mi parte no veo nada tan extraordinario en este proceder de los *atenienses*. Las mismas razones que hacen tan fácil para los filósofos establecer aquellas máximas sublimes tienden, en parte, a disminuir el mérito de una conducta tal de un pueblo. Los filósofos jamás eligen entre provecho y honradez, porque sus decisiones son generales, y ni sus pasiones ni su imaginación se hallan interesadas en los objetos. Aunque en el presente caso la ventaja era inmediatamente para los *atenienses*, como ésta

era conocida tan sólo por una idea general de ventaja, sin ser concebida por una idea particular, debía tener una influencia menos considerable sobre la imaginación, y provocar una tentación menos violenta que si hubieran sido conocidas todas sus circunstancias; de otro modo, sería difícil de concebir cómo todo un pueblo injusto y violento, como lo son comúnmente los hombres, se hubiera adherido a la justicia, y hubiera rechazado una considerable ventaja.

[5] Una satisfacción que hemos experimentado hace poco, y de la cual tenemos un recuerdo fresco y reciente, actúa sobre la voluntad con más violencia que otra cuyas huellas se hayan debilitado y casi borrado. ¿De dónde procede esto, más que de que la memoria, en el primer caso, ayuda a la fantasía y concede una fuerza y vigor adicional a sus concepciones? La imagen del placer pasado, por ser fuerte y violenta, concede estas cualidades a la idea del placer futuro, que se halla enlazado con ella por una relación de semejanza.

[6] Un placer, que es conforme al tipo de vida en que hemos entrado, excita más nuestros deseos y apetitos que otro extraño a él. Este fenómeno puede ser explicado por el mismo principio.

[7] Nada es más capaz de producir una pasión en la mente que la elocuencia, por la que los objetos se representan con sus colores más intensos y vivos. Podemos reconocer por nosotros mismos que un objeto [SB 427] determinado es válido y otro odioso; pero hasta que el orador excita la imaginación, y les da fuerza, estas ideas pueden tener tan sólo una influencia débil sobre la voluntad o los afectos.

[8] La elocuencia no es siempre necesaria. La simple opinión de otra persona, especialmente cuando está reforzada por la pasión, producirá una idea del bien o el mal que influya sobre nosotros; y que de otro modo, sería totalmente olvidada. Esto procede del principio de la simpatía o comunicación; y la simpatía no es, como yo he observado, más que la conversión de una idea en una impresión por la fuerza de la imaginación.

Es notable que las pasiones vivaces generalmente acompañan a [9] una imaginación vivaz. En este respecto, lo mismo que en otros, la fuerza de la pasión depende tanto del temperamento de la persona, como de la situación del objeto.

Yo he observado ya que la creencia no es más que una idea vivaz relacionada [10] con una impresión presente. Esta vivacidad es la circunstancia requerida para excitar todas nuestras pasiones, tanto las tranquilas como las violentas; no tiene una mera ficción de la imaginación, ningún influjo considerable sobre cualquiera de ellas, pues es demasiado débil para interesar a la mente o ir acompañada de emoción.

SECCIÓN 7. DE LA CONTIGÜIDAD Y DISTANCIA EN ESPACIO Y TIEMPO

Existe una razón fácil de por qué algo que nos es contiguo en el espacio [1] o en el tiempo, debe ser concebido con una peculiar fuerza y vivacidad, y sobrepujar a todo otro objeto, en cuanto a su influencia sobre la imaginación. Nuestro *yo* nos es íntimamente presente, y todo lo que se halla relacionado con el *yo* debe participar de esta propiedad.

Pero cuando un objeto se halla tan lejos que ha perdido la ventaja de esta relación, porque cuanto más lejos se halla su idea, se hace todavía más débil y oscura, debería, quizá, requerir de un examen más particular.

Es obvio que la imaginación no puede olvidar totalmente los puntos [2] del espacio y el tiempo, en los cuales existimos; sino que recibe [SB 428] frecuentes advertencias referentes a ellos por parte de las pasiones y sentidos; de modo que aunque dirija su atención a objetos extraños y remotos, se ve obligada en cada momento a reflexionar sobre el presente. Es notable que en la concepción de esos objetos que consideramos como reales y existentes, los tomamos en su propio orden y situación, y nunca saltamos de un objeto a otro que esté distante de él, sin recorrer, al menos de manera superficial, todos esos objetos que se hallan interpuestos entre ellos. Cuando reflexionamos, por consiguiente, sobre un objeto distante de nosotros, no sólo nos hallamos obligados a buscarle en un principio, pasando a través de todos los espacios intermedios entre nosotros y el objeto, sino que debemos renovar este progreso en todo momento; siendo en cada instante llevados a considerarnos a nosotros mismos y a nuestra situación presente. Se concibe fácilmente que esta interrupción debe debilitar la idea interrumpiendo la acción de la mente, e impidiendo que la concepción sea tan intensa y continua como cuando reflexionamos sobre objetos más próximos. Cuantos *menos* pasos hay que dar para llegar al objeto, y cuanto más *fácil* es el camino, esta disminución de la vivacidad es menos sentida; pero puede ser aún observada, en mayor o menor proporción, cuando existen grados más elevados de distancia y dificultad.

[3] Debemos considerar aquí dos géneros de objetos, los contiguos y los remotos; los primeros de los cuales, mediante su relación con nosotros mismos, se aproximan a una impresión en fuerza y vivacidad; los últimos, por razón de la interrupción en nuestra manera de concebirlos, aparecen más débiles e imperfectos. Éste es su efecto sobre la imaginación. Si mi razonamiento es exacto, deben tener un efecto proporcional sobre la voluntad y las pasiones. Los objetos contiguos deben tener una influencia muy superior a la de los distantes y remotos. De acuerdo con esto, hallamos en la vida corriente que los hombres se interesan principalmente por estos objetos que no se hallan muy remotos en el espacio o en el tiempo, gozando del presente, y abandonando lo que está lejos al azar y la fortuna. Hablad a un hombre [SB 429] de su condición dentro de treinta años, y no os hará caso; habladle de lo que sucederá mañana, y os prestará su atención. La rotura de un espejo nos interesa más cuando sucede en nuestra casa, que el incendio de una casa, cuando tiene lugar a algunas leguas de distancia.

[4] Además, aunque la distancia, tanto en el espacio como en el tiempo, tiene un efecto considerable sobre la imaginación, y mediante ésta sobre la voluntad y las pasiones; las consecuencias de la distancia en el *espacio* son muy inferiores a las de la distancia en el *tiempo*. Veinte años son ciertamente una pequeña distancia de tiempo, en comparación con lo que la historia o aun la memoria de los hombres puede decirnos; y, sin embargo, dudo que mil leguas, o la mayor distancia en el espacio que puede presentarnos la tierra, debilite nuestras ideas y disminuya nuestras pasiones de un modo tan notable. Un comerciante de las *Indias Occidentales* os dirá que no carece de interés

por lo que pasa en *Jamaica*, aunque pocos dirigen su atención tan lejos en el futuro que teman accidentes muy remotos.

[5] La causa de este fenómeno debe radicar, evidentemente, en las diferentes propiedades del espacio y del tiempo. Sin necesidad de recurrir a la metafísica, todo el mundo puede observar fácilmente que el espacio o la extensión consiste en un número de partes coexistentes dispuestas en cierto orden, y capaces de estar presentes al mismo tiempo a la vista o el tacto. Por el contrario, el tiempo o la sucesión, aunque consiste igualmente en partes, nunca nos presenta más que una de ellas cada vez; y nunca dos de ellas pueden ser coexistentes. Estas cualidades de los objetos tienen un efecto correspondiente sobre la imaginación. Las partes de la extensión, siendo susceptibles de una unión en los sentidos, adquieren una unión en la fantasía; y como la presentación de una parte no excluye la de otra, la transición o paso del pensamiento a través de las partes contiguas se hace por este medio más sencillo y fácil. Por otro lado, la incompatibilidad de las partes del tiempo, en su existencia real, las separa en la imaginación, y hace más *difícil* para esta facultad el seguir una larga sucesión de series de sucesos. Cada parte debe presentarse separada y sola, y no puede de un modo regular entrar en la fantasía sin expulsar de ella la que se supone [SB 430] que la precedía inmediatamente. Por esto, una distancia en el tiempo causa una mayor interrupción en el pensamiento que una distancia igual en el espacio; por consiguiente, debilita más considerablemente una idea y, en consecuencia, las pasiones, que dependen en gran medida de la imaginación, según mi sistema.

Existe otro fenómeno de igual naturaleza que el precedente, a saber, [6] *los efectos superiores de la misma distancia sobre el futuro, que sobre el pasado*. Esta diferencia con respecto a la voluntad será fácilmente explicada. Como ninguna de nuestras acciones puede alterar el pasado, no es extraño que éste no determine la voluntad; pero, con respecto a las pasiones, la cuestión queda intacta, y es merecedora de que se examine.

Además de la inclinación a una progresión gradual a través de [7] los puntos del espacio y el tiempo, poseemos otra particularidad en nuestro modo de pensar, que concurre a producir este fenómeno. Seguimos siempre la sucesión del tiempo en la disposición de nuestras ideas y pasamos más fácilmente al que le sigue inmediatamente que al que le precede. Podemos concluir esto, entre otros ejemplos, del orden que se observa siempre en las narraciones históricas. Nada, sino una necesidad absoluta puede obligar al historiador a romper el orden cronológico, y dar la precedencia en su *narración* a un suceso que en *realidad* fue posterior a otro.

Esto se aplicará fácilmente a la presente cuestión, si, por una parte, [8] reflexionamos sobre lo que he observado antes, a saber, que la situación presente de una persona es siempre la que corresponde a la imaginación, y que desde aquí avanzamos hacia la concepción de un objeto distante. Cuando el objeto pertenece al pasado, la progresión del pensamiento para llegar a él desde el presente es contraria a la naturaleza; y va de un punto del tiempo a otro que le precede, y de éste a otro precedente, en oposición al curso natural de la sucesión. [SB 431] Por otra parte, cuando dirigimos nuestro pensamiento a un objeto futuro, nuestra fantasía fluye a lo largo de la corriente

del tiempo, y llega al objeto en un orden que parece más natural, pasando siempre de un punto del tiempo al que le es inmediatamente posterior. La *fácil* progresión de las ideas favorece la imaginación, y le hace concebir su objeto de un modo más intenso y pleno, que cuando algo se opone constantemente a nuestro paso, y nos hallamos obligados a salvar las dificultades que surgen de la inclinación natural de nuestra fantasía. Un grado pequeño de distancia en el pasado tiene, por consiguiente, un efecto mayor, interrumpiendo y debilitando nuestra concepción, que uno mucho más grande en el futuro. De este efecto sobre la imaginación se deriva su influencia sobre la voluntad y las pasiones.

[9] Existe otra causa, de ambas, que también contribuye al mismo efecto, y procede de la misma propiedad de la fantasía, por la que somos determinados a seguir la sucesión del tiempo por una sucesión similar de las ideas. Cuando, desde el momento presente, consideramos dos puntos del tiempo igualmente distantes en el futuro y en el pasado, es evidente que, abstractamente considerada, su relación con el presente es casi igual; pues del mismo modo que el futuro será *alguna vez* presente, el pasado fue *una vez* presente. Por consiguiente, si pudiéramos suprimir esta propiedad de la imaginación, una distancia igual en el pasado y en el futuro tendría igual influencia. No sólo es esto cierto, cuando la fantasía permanece fija, y desde el momento presente inspecciona el pasado y el futuro; sino también, cuando cambia de situación, y nos coloca en diferentes períodos de tiempo. Pues del mismo modo que, por una parte, suponiéndonos existentes en un punto del tiempo interpuesto entre el instante presente y el objeto futuro, hallamos que el objeto futuro se nos aproxima, y el pasado se aparta y se hace más distante; suponiéndonos, por otra parte, existentes en un punto de tiempo interpuesto entre el presente y el pasado, el pasado se nos aproxima, y el futuro se hace más distante. Pero, según la propiedad, arriba mencionada, de la fantasía, escogemos más bien [SB 432] el fijar nuestro pensamiento en un punto de tiempo interpuesto entre el presente y el futuro, que en uno colocado entre el presente y el pasado. Más bien, avanzamos que retardamos nuestra existencia; y, siguiendo lo que parece la sucesión natural del tiempo, procedemos del pasado al presente y del presente al futuro; por lo que concebimos el futuro como aproximándose cada momento más a nosotros, y el pasado como apartándose. Una distancia igual, por consiguiente, en el pasado y el futuro, no posee el mismo efecto sobre la imaginación; y esto porque consideramos a la una como continuamente aumentando, y a la otra como continuamente disminuyendo. La fantasía anticipa el curso de las cosas, y considera al objeto en la condición hacia la cual tiende, y también en la que se estima como presente.

SECCIÓN 8. CONTINUACIÓN DEL MISMO ASUNTO

Así, hemos explicado tres fenómenos, que parecían muy notables: por [1] qué la distancia debilita la concepción y la pasión; por qué la distancia en el tiempo tiene un mayor efecto que en el espacio; y por qué la distancia en el tiempo pasado tiene aún

mayor efecto que en el futuro. Debemos ahora considerar tres fenómenos, que parecen ser, en cierto modo, el reverso de éstos: por qué una gran distancia aumenta nuestra estima y admiración por un objeto; por qué una distancia tal la aumenta más en el tiempo que en el espacio, y una distancia en el tiempo pasado más que en el futuro. La curiosidad del asunto podrá disculpar, espero, que me detenga en él por algún tiempo.

Para comenzar con el primer fenómeno, de por qué una gran distancia [2] aumenta nuestra admiración por un objeto, es evidente que, la mera vista o contemplación de la grandeza, ya sea en la sucesión o en la extensión, eleva nuestra alma, y nos proporciona un sensible deleite y placer. Una amplia llanura, el océano, la eternidad, la sucesión de varias edades; son todos objetos agradables, y superan a los que, aunque bellos, no acompañan su belleza de una grandeza apropiada. Ahora bien, cuando un objeto muy distante se presenta a la imaginación, [SB 433] reflexionamos, naturalmente, sobre la distancia interpuesta, y concibiendo por este medio, algo grande y magnífico, experimentamos la satisfacción que le es usual. Como la fantasía pasa fácilmente de una idea a otra relacionada con ella, y transporta a la segunda todas las pasiones despertadas por la primera, la admiración que se dirige a la distancia, se difunde naturalmente sobre los objetos distantes. Según esto, hallamos que no es necesario que el objeto esté actualmente lejos de nosotros para producir nuestra admiración; sino que es suficiente que por una natural asociación de ideas, lleve nuestra atención a una considerable distancia. Un gran viajero, aun en nuestra misma habitación, pasará por una persona extraordinaria, del mismo modo que una medalla *Griega*, aun en nuestro gabinete, se estima siempre como una curiosidad valuable. Aquí el objeto, por una transición natural, lleva nuestra atención a la distancia; y la admiración que surge de la distancia, por otra transición natural, recae sobre el objeto.

[3] Sin embargo, aunque toda gran distancia produce una admiración por el objeto distante, una distancia en el tiempo tiene una influencia más considerable que en el espacio. Los bustos y las inscripciones antiguas son más estimados que las pinturas *japonesas*; y, para no mencionar a los *griegos* y *romanos*, es cierto que consideramos con más veneración a los antiguos *caldeos* y *egipcios*, que a los modernos c*hinos* y *persas* y empleamos más trabajo infructuoso en aclarar la historia y cronología de los primeros, que nos costaría hacer un viaje, e informarnos del carácter, ciencia y gobierno de los últimos. Me veo obligado a hacer una digresión para explicar este fenómeno.

[4] Es una cualidad fácil de observar en la naturaleza humana, que una oposición que no nos desanima e intimida enteramente, tiene más bien el efecto contrario, y nos inspira una grandeza y magnanimidad más que ordinaria. Reuniendo nuestras fuerzas para vencer la [SB 434] oposición, vigorizamos nuestra alma y le concedemos una elevación que de otro modo no habría adquirido jamás. La docilidad, haciendo inútil nuestra fuerza, nos hace insensibles a ella, pero la oposición la despierta y la emplea.

[5] Esto es también cierto a la inversa. La oposición no sólo eleva el alma, sino que cuando está el alma, llena de valor y magnanimidad, busca en cierto modo la oposición.

Spumantemque dari pecora inter inertia votis

Optat aprum, aut fulvum descendere monte leonem. [131]

[6] Todo lo que mantiene y nutre las pasiones nos es agradable, lo mismo que, por el contrario, lo que las debilita y atenúa es desagradable. Como la oposición tiene el primer efecto, y la facilidad al segundo, no es de admirar que la mente, en ciertos estados, desee la primera y se oponga a la segunda.

[7] Estos principios tienen un efecto sobre la imaginación lo mismo que sobre las pasiones. Para convencernos de esto, sólo necesitamos considerar la influencia de la *altura* y la *profundidad* sobre esta facultad. Una gran elevación de lugar produce una especie de orgullo y sublimidad a la imaginación, y da una fantasiosa superioridad sobre los que están más abajo; y, viceversa, una imaginación sublime y potente sugiere la idea de ascenso y elevación. De aquí procede que asociamos, en cierto modo, la idea de lo que es bueno con la de lo alto, y el mal con la bajeza. El cielo se supone que está arriba y el infierno abajo. A un genio noble se le llama elevado y sublime. *Atque udam spernit humum fugiente penna.* Por el contrario, una concepción vulgar y trivial es llamada indiferentemente baja o mediocre. Se llama a la prosperidad ascenso, y a la adversidad caída. Los reyes y los príncipes se supone que se hallan colocados en la cumbre de los negocios humanos; de igual modo que de los aldeanos y los jornaleros se dice que se hallan en el más bajo estado. Estos modos de pensar, y de expresarnos, no son de tan poca consecuencia como puede parecer a primera vista.

Es evidente para el sentido común, lo mismo que para la filosofía, [8] que no existe diferencia esencial ni natural entre alto y bajo, y que esta distinción surge tan sólo de la gravitación de la materia, que produce [SB 435] un movimiento desde un término al otro. La misma dirección, que en nuestra parte del globo se llama *ascendente*, se denomina *descendente* en nuestros antípodas; lo que no puede proceder más que de la contraria tendencia de los cuerpos. Ahora bien, es cierto que la tendencia de los cuerpos, operando continuamente sobre nuestros sentidos, debe producir, por el hábito, una tendencia igual en la fantasía; y que cuando consideramos un objeto situado en una elevación, la idea de su peso nos produce una tendencia a transportarle del lugar en que se halla colocado al lugar inmediatamente inferior; y así sucesivamente, hasta que lleguemos al suelo, lo que detiene al mismo tiempo al cuerpo y a nuestra imaginación. Por análoga razón, sentimos una dificultad en el ascenso, y no pasamos sin una especie de repugnancia de lo inferior a lo que está situado más arriba; como si nuestras ideas adquirieran una especie de gravedad, tomada de sus objetos. ¿No es una prueba de esto que la facilidad, tan buscada en la música y la poesía, se llame la *caída* o *cadencia* de la armonía o período, sugiriendo la idea de la facilidad la de descenso, del mismo modo que el descenso produce facilidad?

Puesto que la imaginación, por consiguiente, al pasar de lo bajo [9] a lo alto, encuentra una oposición en sus propiedades y principios internos, y puesto que el alma, cuando se halla elevada con alegría y valor, busca en cierto modo la oposición y camina con presteza por sí misma, hacia una escena de pensamiento o acción, donde su valor encuentre una materia para alimentarse y emplearse; resulta que todo lo que vigoriza y

exalta nuestra alma, ya excitando las pasiones o la imaginación, concede naturalmente a la fantasía esta tendencia al ascenso, y la determina a caminar en contra de la corriente natural de sus pensamientos y concepciones. Este progreso ascendente de la imaginación produce la disposición presente de la mente; y la dificultad, en lugar de extinguir su vigor y presteza, tiene el efecto contrario, manteniéndolo y aumentándolo. La virtud, el genio, el poder y las riquezas se asocian, por esta razón, con la elevación y la [SB 436] sublimidad; del mismo modo que la pobreza, esclavitud y estupidez se unen con el descenso y la bajeza. Si sucediese con nosotros lo mismo que dice *Milton* que sucede con los ángeles, para quienes el *descenso* es *adverso* y que *no pueden descender sin esfuerzo y violencia*, el anterior orden de cosas cambiaría totalmente; de donde se ve que la verdadera naturaleza del ascenso y descenso se deriva de la dificultad y tendencia antedichas, y que, en consecuencia, cada uno de sus efectos procede de este origen.

[10] Todo esto se aplica fácilmente a la presente cuestión, de por qué una distancia considerable en el tiempo produce una mayor veneración con respecto a los objetos distantes, que una distancia igual en el espacio. La imaginación se mueve con mayor dificultad al pasar de un momento del tiempo a otro, que en su transición a través de las partes del espacio; y esto porque el espacio o extensión aparece unido para nuestros sentidos, mientras que el tiempo o sucesión se halla siempre interrumpido y dividido. Esta dificultad, cuando va unida a una pequeña distancia, interrumpe y debilita la fantasía; pero tiene un efecto contrario cuando el intervalo es grande. La mente, elevada por la amplitud de su objeto, se halla aún más elevada por la dificultad de la concepción; y hallándose obligada en todo momento a renovar sus esfuerzos en la transición de un momento de tiempo a otro, siente una disposición más vigorosa y sublime, que en la transición a través de las partes del espacio, donde las ideas fluyen con más comodidad y facilidad. En esta disposición, la imaginación, pasando, como es usual, de la consideración de la distancia a la contemplación de los objetos distantes, nos proporciona una veneración correspondiente por ellos; y ésta es la razón, de por qué todos los restos de la antigüedad son tan preciosos a nuestra vista, y parecen de más valor, que todo lo que pueda traerse de las partes más remotas del mundo.

El tercer fenómeno que he subrayado constituirá una plena confirmación [11] de esto. No toda separación en el tiempo tiene el efecto de producir veneración y estima. No somos capaces de imaginar que nuestra posteridad nos excederá, o que nos igualará a nuestros antecesores. Este fenómeno es más notable porque una distancia en el futuro no debilita nuestras ideas tanto como una distancia igual en el pasado. Aunque [SB 437] una separación en el pasado, cuando es muy grande, aumenta nuestras pasiones más que una separación igual en el futuro, una separación pequeña tiene más grande influencia en disminuirlas.

Según nuestro modo corriente de pensar, nos hallamos situados [12] en una especie de estación intermedia entre el pasado y el futuro; y lo mismo que nuestra imaginación experimenta una clase de dificultad caminando a lo largo del primero, y de facilidad siguiendo el curso del último; la dificultad sugiere la noción del ascenso, y la facilidad la contraria. Por esto, imaginamos que nuestros antecesores se hallan, en cierto modo,

sobre nosotros, y nuestra posteridad bajo nosotros. Nuestra fantasía no llega sin esfuerzo a la una, y alcanza fácilmente la otra; esfuerzo que debilita la concepción cuando la distancia es escasa, pero que amplía y eleva la imaginación cuando va acompañada de un objeto apropiado. Por otra parte, la facilidad auxilia a la fantasía en una distancia pequeña, pero le quita fuerza cuando contempla una distancia considerable.

No estará de más, antes de dejar la cuestión de la voluntad, resumir [13] en pocas palabras todo lo que se ha dicho con respecto de ella, para presentarlo en conjunto más claramente ante los ojos del lector. Lo que comúnmente se entiende por *pasión* es una emoción violenta y sensible de la mente cuando se nos presenta algún bien o mal, o algún objeto que, por la estructura originaria de nuestras facultades, es adecuado para excitar un apetito. Por *razón* entendemos las afecciones de la misma clase que las primeras; pero que actúan de un modo más tranquilo, y no causan una perturbación en el temperamento; tranquilidad que nos induce a un error con respecto a ellas, y nos hace considerarlas como conclusiones tan sólo de nuestras facultades intelectuales. Tanto las *causas* como los *efectos* de estas pasiones violentas y tranquilas son bastante variables y dependen, en gran medida, del temperamento y disposición peculiar de cada individuo. Generalmente hablando, las pasiones violentas tienen una influencia más poderosa sobre la voluntad; aunque sucede frecuentemente que las tranquilas, cuando son fortalecidas por la reflexión, y secundadas por la resolución, son capaces de dominarlas en sus más furiosos movimientos. [SB 438] Lo que hace todo este asunto más incierto es que una pasión tranquila puede transformarse, fácilmente, en una violenta, por un cambio de temperamento o por las circunstancias y situación del objeto; como, por ejemplo, la apropiación de la fuerza de una pasión acompañante, el hábito, o la excitación de la imaginación. En total, la lucha de pasión y razón, como se dice, diversifica la vida humana, y hace a los hombres tan diferentes, no sólo los unos de los otros, sino también de los de distintas épocas. La filosofía puede solamente explicar algo de los más grandes y notables sucesos de esta lucha, pero debe abandonar las más pequeñas y delicadas revoluciones, por depender de principios demasiado finos y diminutos para su comprensión.

SECCIÓN 9. DE LAS PASIONES DIRECTAS

[1] Es fácil observar que las pasiones, tanto directas como indirectas, están fundamentadas en el dolor y el placer, y que para producir una afección de cualquier clase se requiere tan sólo presentar algo bueno o malo. A la supresión del dolor y placer sigue inmediatamente la desaparición del amor y odio, orgullo y humildad, deseo y aversión, y de la mayoría de nuestras impresiones reflexivas o secundarias.

[2] Las impresiones, que surgen del bien y el mal del modo más natural, y con la menor preparación, son las pasiones *directas* del deseo y aversión, pena y alegría, esperanza y temor, juntamente con la volición. La mente, por un instinto *original*, tiende a unirse a sí misma con el bien y a evitar el mal, aunque sean concebidos meramente en

idea, y considerados como existentes en un período futuro del tiempo.

[3] Suponiendo que existe una impresión inmediata de dolor o placer, y que *ésta* nace de un objeto relacionado con nosotros o con los otros, no evitará la inclinación o aversión, con las emociones consecuentes; sino [SB 439] que, concurriendo con ciertos principios de la mente humana, excitará las nuevas impresiones del orgullo o humildad, amor u odio. Esta inclinación, que nos une con el objeto o nos separa de él, continúa aún actuando, pero en unión con las pasiones *indirectas* que surgen de una doble relación de impresiones e ideas.

[4] Estas pasiones indirectas, siendo siempre agradables o desagradables, conceden a su modo una fuerza adicional a las pasiones directas, y aumentan nuestro deseo y aversión hacia el objeto. Así, una serie de telas delicadas produce placer por su belleza; y este placer produce las pasiones directas, o las impresiones de volición o deseo. Además, cuando estas telas se consideran como perteneciéndonos, la doble relación nos sugiere el sentimiento del orgullo, que es una pasión indirecta; y el placer que acompaña a esta pasión vuelve de nuevo a los afectos directos y da nueva fuerza a nuestro deseo o volición, alegría o esperanza.

Cuando un bien es cierto o probable, produce ALEGRÍA. Cuando un [5] mal se halla en la misma situación, surge TRISTEZA O PENA.

Cuando un bien o un mal es incierto, da lugar al MIEDO o la ESPERANZA, [6] según los grados de incertidumbre de un lado o de otro.

El DESEO surge de un bien considerado en cuanto tal, y la AVERSIÓN [7] se deriva del mal. La VOLUNTAD actúa por sí misma, cuando el bien o la ausencia del mal puede conseguirse por una acción del espíritu o del cuerpo.

Además del bien y el mal, o, con otras palabras, del dolor y el placer, [8] las pasiones directas surgen frecuentemente de un impulso o instinto natural que es totalmente inexplicable. De esta clase es el deseo de castigo para nuestros enemigos, y de felicidad para nuestros amigos; el hambre, la voluptuosidad y algunos otros apetitos corporales. Estas pasiones, propiamente hablando, producen bien o mal y no proceden de ellos, como las otras afecciones.

Ninguna de las otras afecciones directas parece merecer especial [9] atención, excepto la esperanza y el temor, que intentaremos explicar aquí. Es evidente que el mismo suceso que por su certeza produciría [SB 440] pena o alegría da siempre lugar al miedo o la esperanza cuando es sólo probable o incierto. Por consiguiente, para entender la razón de por qué esta circunstancia trae consigo una diferencia tan considerable, debemos reflexionar sobre lo que yo ya he adelantado en el precedente libro con respecto a la naturaleza de la probabilidad.

La probabilidad surge de una oposición de casualidades o causas, [10] por las que no le es permitido a la mente fijarse en uno de los dos términos, sino que es llevado incesantemente del uno al otro, y en el mismo momento se halla determinado a considerar un objeto como existente, y en otro momento, como lo contrario. La imaginación o entendimiento, llámesele como se quiera, fluctúa entre dos concepciones opuestas, y aunque, quizá, pueda hallarse más inclinada de un lado que de otro, le es

imposible, por razón de la oposición de causas o casualidades, el permanecer en uno de ellos. El *pro* y el *contra* de la cuestión prevalecen alternativamente; y la mente, al considerar el objeto en sus principios opuestos, halla una contrariedad tal, que usualmente destruye toda certidumbre y opinión establecida.

[11] Supongamos, pues, que un objeto, de cuya realidad estamos dudosos, es un objeto de deseo o aversión; es evidente que, según que el espíritu se incline a un lado o a otro, debe sentir una impresión momentánea de alegría o tristeza. Un objeto cuya existencia deseamos, nos produce satisfacción cuando reflexionamos acerca de las causas que lo producen; y por la misma razón, excita pena o dolor por la consideración opuesta; de modo que, de la misma manera que el entendimiento en todas las cuestiones probables, se halla oscilante entre dos puntos de vista contrarios, las afecciones deben hallarse divididas entre dos emociones opuestas.

[12] Ahora bien, si consideramos la mente humana, hallaremos que, con respecto a las pasiones, no es análogo a un instrumento musical de viento, que, recorriendo todas las notas, deja de sonar en cuanto cesa de pasar el aire; sino que, se parece más bien a un instrumento de cuerda, en el que después de cada golpe de arco las vibraciones conservan algún sonido, que gradual e insensiblemente desaparece. [SB 441] La imaginación es extremamente rápida y ágil, pero las pasiones son lentas y tenaces, por cuya razón, cuando se presenta un objeto que aporta una variedad de aspectos para la primera y de emociones para las segundas, aunque la fantasía pueda cambiar de puntos de vista con una gran celeridad, cada golpe de arco no producirá una nota clara y distinta de pasión, sino que una de las pasiones se mezclará, y confundirá siempre con las otras. Según que la probabilidad se incline hacia el bien o hacia el mal, la pasión de alegría o tristeza predominará en la composición; porque la naturaleza de la probabilidad es buscar un número superior de casos o azares de un lado; o, lo que es lo mismo, un número superior de reapariciones de una pasión; o puesto que las pasiones separadas se hallan reunidas en una, un grado superior de esta pasión. Esto es, en otras palabras: la pena y la alegría, mezclándose entre sí mediante los puntos de vista contrarios de la imaginación, producen, por su unión, las pasiones de esperanza y temor.

[13] A este respecto, puede ser expuesta una cuestión muy notable, relativa a la oposición de las pasiones, que constituye nuestro presente asunto. Se puede observar que, cuando los objetos de las pasiones contrarias se presentan a un mismo tiempo, además del aumento de la pasión predominante (que ya ha sido expuesto y que comúnmente surge al primer choque o encuentro), sucede algunas veces, que ambas pasiones existen sucesivamente y por pequeños intervalos; a veces, que se destruyen recíprocamente y ninguna surge; y a veces, que ambas quedan unidas en la mente. Debemos, por consiguiente, preguntarnos por qué teoría podemos explicar estas variaciones, y a qué principios generales podemos reducirlas.

Cuando las pasiones contrarias surgen de objetos enteramente diferentes, [14] se presentan alternativamente, porque la falta de relación entre las ideas separa las impresiones entre sí, y evita su oposición. Así, cuando un hombre se halla afligido por la pérdida de un pleito, y alegre por el nacimiento de un hijo, la mente, pasando del objeto

agradable al desagradable, sea la que sea la velocidad con que verifica [SB 442] este movimiento, puede apenas atemperar una afección con otra, y permanece entre ellas en un estado de indiferencia.

Es más fácil alcanzar este estado de calma, cuando el mismo suceso [15] es de naturaleza mixta y contiene algo adverso y algo favorable en sus diferentes circunstancias; pues, en este caso, las dos pasiones, mezclándose entre sí por medio de esta relación, se hacen recíprocamente destructoras y dejan a la mente en perfecta tranquilidad.

Supóngase, en tercer lugar, que el objeto no es un compuesto de [16] bien y mal, sino que se considera como probable o improbable en algún grado. En este caso, yo afirmo que las pasiones contrarias se hallarán presentes a un mismo tiempo en el alma, y en lugar de destruirse o modificarse las unas a las otras subsistirán juntas y producirán una tercera impresión o afección por su unión. Las pasiones contrarias no son capaces de destruirse entre sí, excepto cuando sus movimientos contrarios se encuentran exactamente, y son opuestos en sus direcciones, lo mismo que en las sensaciones que producen. Este exacto encuentro depende de las relaciones de las ideas de las que se derivan, y es más o menos perfecto, según los grados de la relación. En el caso de la probabilidad, los casos contrarios están hasta tal punto relacionados que determinan la existencia o no existencia de un mismo objeto. Pero esta relación se halla lejos de ser perfecta; pues algunos de los casos se hallan en favor de la existencia y otros en el de la no existencia, que son objetos totalmente incompatibles. Es imposible considerar con una visión firme los casos opuestos, y los sucesos que dependen de ellos; es necesario que la imaginación pase alternativamente de unos a otros. Cada punto de vista de la imaginación produce una pasión peculiar, que decae por grados, y es seguida de una sensible vibración después de cada golpe de arco. La incompatibilidad de los puntos de vista impide que las pasiones choquen en una línea recta, si se me permite esta expresión; pero su relación es suficiente para mezclar sus emociones débiles. De esta manera, la esperanza y el temor surgen de [SB 443] la diferente mezcla de las pasiones opuestas de pena y alegría, y de su perfecta unión y enlace.

[17] En conjunto, las pasiones contrarias se suceden las unas a las otras alternativamente, cuando surgen de diferentes objetos; se destruyen mutuamente, cuando proceden de diferentes partes de un mismo objeto; y subsisten ambas y se mezclan entre sí, cuando se derivan de los casos o posibilidades contrarias e incompatibles de las que un objeto depende. La influencia de la relación de ideas se ve claramente en esta cuestión. Si los objetos de las pasiones contrarias son completamente diferentes, las pasiones son como dos líquidos opuestos en diferentes vasijas, que no tienen influencia el uno sobre el otro. Si los objetos están íntimamente unidos, las pasiones son como un *alcalino* y un *ácido* que, al mezclarse, se destruyen el uno al otro. Si la relación es más imperfecta y consiste en puntos de vista contradictorios con respecto al mismo objeto, las pasiones son como el aceite y el vinagre, que, aunque mezclados, no se unen nunca perfectamente ni forman un cuerpo único.

[18] Como la hipótesis, referente a la esperanza y al temor, es evidente por sí

misma, debemos ser más concisos en nuestras pruebas. Unos cuantos argumentos poderosos valen más que muchos débiles.

[19] Las pasiones de temor y esperanza pueden surgir cuando los casos son iguales de ambos lados, y no se puede descubrir superioridad alguna por parte del uno o del otro. Es más, en esta situación, las pasiones son tanto más fuertes cuanto menos fundamento tiene la mente para permanecer en ella, y cuanto más es arrastrada en la mayor incertidumbre. Si se inclina el mayor grado de probabilidad del lado de la pena, se verá inmediatamente que la pasión toma la composición y aspecto del temor. Si aumenta la probabilidad, y por este medio la pena, la pasión se afirma todavía más y más, hasta que por fin pasa insensiblemente —mientras que la alegría disminuye de un modo continuo— a la simple pena. Si cuando se haya llegado a esta situación, se disminuye la pena, del mismo modo que se aumentó, [SB 444] disminuyendo la probabilidad de este lado, se verá cambiar la pasión en cada momento, hasta que insensiblemente se convierta en esperanza, la que de nuevo pasa del mismo modo, por pequeños grados, a la alegría, si se aumenta esta parte de composición por el aumento de la probabilidad. ¿No es esto una prueba clara de que las pasiones de temor y esperanza son una combinación de pena y alegría, del mismo modo que en la óptica es prueba de que un rayo de color, que pasa a través de un prisma, está compuesto de otros dos, el que al aumentar o disminuir la cantidad de uno de ellos se halla que tiene más o menos importancia en la composición? Estoy seguro de que ni la filosofía natural ni la moral admita pruebas más rigurosas.

La probabilidad es de dos clases, a saber, cuando el objeto es realmente [20] en sí incierto, y ha de ser determinado al azar; o cuando, aunque el objeto sea ya cierto, es incierto para nuestro juicio, que halla un número igual de pruebas para cada lado de la cuestión. Estas dos clases de probabilidades causan temor y esperanza; lo que sólo puede proceder de la propiedad en que están conformes, a saber: la incertidumbre y fluctuación, que conceden a la imaginación por la oposición de los puntos de vista, y que es común a ambas.

Un bien o mal probable es lo que habitualmente produce esperanza [21] o temor, porque la probabilidad, siendo una manera oscilante e inconstante de considerar un objeto, produce naturalmente una combinación análoga y una análoga incertidumbre de la pasión. Sin embargo, podemos observar que siempre que por otras causas esta mezcla pueda producirse, las pasiones de temor y esperanza surgen, aunque no existe la probabilidad, lo que debe estimarse una prueba convincente de la presente hipótesis.

Podemos observar que un mal, concebido meramente como *posible* [22] , produce, a veces, temor; especialmente si el mal es muy grande. Un hombre no puede pensar en dolores y torturas excesivos sin temblar, aunque no se halle de ningún modo en peligro de sufrirlas. La pequeñez de la probabilidad es compensada por la grandeza del mal; y la sensación es tan vivaz, como si el mal fuese más probable. Una ojeada o consideración de lo primero tiene el mismo efecto que varias de lo último.

Sin embargo, no sólo los males posibles causan temor, sino algunos [23] que se estiman *imposibles*; como cuando temblamos al borde de [SB 445] un precipicio, aunque sabemos que estamos en absoluta seguridad, y tenemos en nosotros elegir si

avanzar un paso más o no. Esto procede de la presencia inmediata del mal, que influye en la imaginación de la misma manera que lo haría su certidumbre; pero encontrándose con la reflexión acerca de la seguridad, es inmediatamente detenido y produce la misma clase de pasión que si por una contrariedad de casos se originasen pasiones contrarias.

Los males que son *ciertos* tienen a veces el mismo efecto para producir [24] temor que los posibles e imposibles. Así, un hombre en una prisión bien custodiada, sin medios de huida, tiembla ante el pensamiento del tormento a que está condenado. Esto sucede tan sólo cuando el mal cierto es terrible y desconcertante, en cuyo caso, la mente lo rechaza continuamente con horror, mientras que el mal oprime continuamente su pensamiento. El mal es aquí fijo y determinado; pero la mente no puede soportar el quedarse fija sobre él, de cuyas fluctuaciones e incertidumbres surge una pasión que tiene gran semejanza con el temor.

[25] No sólo cuando el bien o el mal son inciertos, en cuanto a su *existencia*; sino también cuando lo son en cuanto a su *clase*, surgen el temor y la esperanza. Si a una persona le cuenta otra, de cuya veracidad aquélla no puede dudar, que uno de sus hijos ha sido asesinado, es evidente que la pasión que ocasionará este suceso, no será una simple pena hasta que se informe de un modo cierto, de cuál de sus hijos ha perdido. Aquí, pues, hay un mal cierto, pero su clase es incierta; por consiguiente, el temor que sentimos en esta ocasión no posee la más mínima mezcla de alegría, y surge solamente de la fluctuación de la fantasía entre sus objetos. Aunque cada lado de la cuestión produce aquí la misma pasión, la pasión no puede detenerse sino que recibe un movimiento oscilante e inquieto, pareciéndose en su causa, lo mismo que en su sensación, a la mezcla y lucha de la pena y la alegría.

[26] Por estos principios, podemos explicar un fenómeno de las pasiones [SB 446] que a primera vista parece muy extraordinario, a saber, que la sorpresa puede cambiarse en miedo, y que todo lo que nos es inesperado nos espanta. La más obvia conclusión de todo esto es que la mente humana es en general pusilánime; puesto que de la repentina aparición de un objeto concluimos que éste es un mal, y sin esperar todavía que podamos examinar si su naturaleza es buena o mala, nos sentimos en el primer momento afectados por el temor. Ésta, digo, es la más obvia conclusión; pero en un examen ulterior, hallaremos que este fenómeno se ha de explicar de otro modo. La rapidez y la extrañeza producida por algo que se presenta trae consigo, naturalmente, una conmoción de la mente, como todo aquello para lo que no estamos preparados o acostumbrados. Esta conmoción, de nuevo, produce curiosidad o deseo de inquirir, que, siendo muy violento, por el súbito impulso del objeto, se hace desagradable, y se asemeja en su fluctuación e incertidumbre a la sensación de temor, o a las pasiones compuestas de pena y alegría. Esta imagen del temor se convierte naturalmente en la cosa misma, y nos da una aprehensión real del mal, ya que la mente pronuncia sus juicios más por su estado presente que por la naturaleza de los objetos.

Así, todos los géneros de incertidumbre tienen un marcado parentesco [27] con el temor; aunque no produzcan una oposición de pasiones por los puntos de vista opuestos y consideraciones opuestas que nos presentan. Una persona que ha dejado a su amigo

enfermo sentirá una mayor ansiedad por esto que si se hallase junto a él, aunque quizá no sólo es incapaz de asistirle, sino también de pronunciar un juicio sobre la marcha de su enfermedad. En este caso, aunque el objeto principal de la pasión, a saber, la vida o la muerte de su amigo, le sea igualmente incierto estando presente que estando ausente; existen millares de pequeñas circunstancias de la situación de su amigo cuyo conocimiento fija la idea, e impide la fluctuación e incertidumbre, tan próxima al temor. [SB 447] La incertidumbre se halla, de hecho, en cierto respecto, tan próxima a la esperanza como al temor, pues constituye una parte esencial de la composición de la primera pasión; pero la razón de por qué no se inclina de este lado, es que la incertidumbre, por sí sola, es desagradable, y posee una relación de impresiones con las pasiones dolorosas.

[132] Así es que nuestra incertidumbre relativa a alguna pequeña circunstancia [28] correspondiente a la persona aumenta nuestros temores de muerte o desgracia. *Horacio* notó ya este fenómeno:

Ut assidens implumibus pullus avis
Serpentum allapsus timet,
Magis relictis; non, ut adsit, auxili
Latura plus praesentibus.[133]

Voy más adelante, con este principio del enlace del temor con la incertidumbre; [29] y observo que la duda produce esta pasión, aunque no nos presente nada más que algo bueno y deseable. Una virgen, la noche de la boda, se dirige al lecho nupcial llena de temores y aprensiones, aunque no espera más que placer de la más alta clase, y algo que ella ha deseado desde largo tiempo. La novedad y grandeza del suceso, la confusión de deseos y alegrías, embaraza tanto a su mente, que no sabe en qué pasión fijarse; de aquí surge una agitación o inestabilidad de los espíritus que, siendo en algún grado desagradable, degenera naturalmente en temor.

Así, hallamos aún que todo lo que causa una fluctuación o mezcla [30] de pasiones, con algún grado de dolor, produce siempre temor; o, en último término, una pasión tan semejante que apenas puede distinguirse.

[31] Me he limitado aquí al examen de la esperanza y el temor, en su forma más simple y natural; sin considerar todas las variaciones que pueda obtener de la mezcla de los diferentes puntos de vista y reflexiones. El *terror*, la *consternación*, el *pasmo*, la *ansiedad* y otras pasiones de esta clase no son más que diferentes especies y grados del [SB 448] temor. Es fácil imaginar cómo la diferente situación del objeto, o la diferente actitud del pensamiento puede cambiar hasta la sensación de una pasión; y esto puede en general explicar todas las subdivisiones de las otras afecciones, lo mismo que las del temor. El amor puede mostrarse por sí mismo en las formas de *ternura, amistad, intimidad, aprecio, benevolencia*, y en otras muchas modalidades, que en el fondo son las mismas afecciones y surgen de las mismas causas, aunque con pequeñas variaciones,

de las que no es preciso dar una explicación particular. Por esta razón, me he limitado siempre a la pasión principal.

[32] La misma preocupación de no ser prolijo es la razón de por qué renuncio a examinar la voluntad y las pasiones directas, tal como aparecen en los animales; pues nada es más evidente, que son de la misma naturaleza, y están excitadas por las mismas causas, que en las criaturas humanas. Abandono esto a la observación propia de los lectores, suplicándoles que consideren, al mismo tiempo, la fuerza adicional que concede esto al presente sistema.

SECCIÓN 10. DE LA CURIOSIDAD, O DEL AMOR A LA VERDAD

[1] Me parece que hemos pecado de un poco de descuido al pasar revista a tantas diferentes partes de la mente humana, y examinar tantas pasiones, sin haber considerado la del amor a la verdad, que fue la fuente primera de todas nuestras investigaciones. Por consiguiente, será apropiado, antes de terminar este asunto, conceder algunas reflexiones a esta pasión, y mostrar su origen en la naturaleza humana. Es una afección de una clase tan particular que hubiera sido imposible haber tratado de ella bajo alguno de los títulos precedentes que hemos examinado, sin peligro de oscuridad y confusión.

[2] La verdad es de dos clases, consistiendo o en el descubrimiento de las relaciones de las ideas, consideradas como tales, o en la conformidad de nuestras ideas de los objetos con su existencia real.[134] Es cierto que la primera especie de la verdad no es deseada meramente como verdad, y no es la exactitud de nuestras conclusiones la que sólo [SB 449] nos produce placer; pues estas conclusiones son igualmente exactas cuando descubrimos las propiedades de dos cuerpos mediante un par de compases, que cuando las conocemos mediante una demostración matemática; y aunque en un caso la prueba sea demostrativa, y en el otro sólo sensible, sin embargo, hablando de un modo general, la mente asiente con igual seguridad en el uno que en el otro. En las operaciones aritméticas, donde ambas, la verdad y la seguridad son de la misma naturaleza que en los más profundos problemas algebraicos, el placer es muy poco considerable, si no es que más bien degenera en pena; lo que es una prueba evidente de que la satisfacción que obtenemos, algunas veces, del descubrimiento de la verdad, no procede de ella meramente como tal, sino tan sólo como dotada de ciertas cualidades.

La primera y más considerable circunstancia requerida para hacer [3] a la verdad agradable es el genio y la capacidad, que se emplean en su invención y descubrimiento. Lo que es fácil y obvio no es jamás apreciado; y aun aquello que es *en sí* difícil, si llegamos a su conocimiento sin dificultad, y sin esfuerzo de pensamiento o juicio, es tenido en poco. Nos agrada seguir las demostraciones de los matemáticos; pero nos agradaría muy poco una persona que nos informase tan sólo de las relaciones de las líneas y los ángulos, aunque tuviésemos la máxima confianza en su juicio y veracidad. En este caso, es suficiente tener oídos para aprender la verdad. Nunca en él nos hallamos obligados a fijar nuestra atención o ejercer nuestro talento, lo que entre todos los

ejercicios de la mente es el más agradable.

Sin embargo, aunque el ejercicio del talento sea la principal satisfacción [4] que obtenemos de las ciencias, dudo de que, por sí solo, sea suficiente para proporcionarnos un goce considerable. La verdad que descubrimos debe ser algo de importancia. Es fácil multiplicar los problemas algebraicos hasta el infinito, si hay un fin en el descubrimiento de las relaciones de las secciones cónicas; sin embargo, pocos matemáticos encuentran un placer en estas investigaciones, sino que [SB 450] dirigen sus pensamientos a lo que es más útil e importante. Ahora la cuestión está en saber de qué manera esta utilidad y esta importancia operan sobre nosotros. La dificultad en esto proviene de que muchos filósofos han perdido el tiempo, destruido su salud, y descuidado su fortuna en la investigación de verdades que estimaban útiles e importantes para el mundo, aunque parecía, según su conducta y modo de vida, que no se hallaban dotados de espíritu público ni se preocupaban por los intereses de la humanidad. Si se convenciesen de que sus descubrimientos no tenían importancia, perderían totalmente el gusto por sus estudios, y esto aunque las consecuencias fueran indiferentes para ellos, lo que parece ser una contradicción.

[5] Para evitar esta contradicción, debemos considerar que existen ciertos deseos e inclinaciones, que no van más lejos que la imaginación y que son más bien débiles sombras e imágenes de pasiones que afecciones reales. Así, supongamos un hombre que inspecciona las fortificaciones de una ciudad considera sus fortalezas y ventajas naturales o adquiridas; observa la disposición y artificio de los bastiones, baluartes, minas y otras construcciones militares; es claro que si todo esto es adecuado para lograr su fin obtendrá un consecuente placer y satisfacción. Este placer, ya que surge de la utilidad, no de la forma del objeto, no puede ser más que una simpatía por los habitantes, para cuya seguridad se emplea todo aquel arte; aunque es posible que esta persona, como extranjero o enemigo, pueda no sentir cariño en su corazón para ellos, aunque pueda abrigar un odio contra ellos.

[6] Se puede objetar, de hecho, que una simpatía remota de este género es un fundamento muy poco sólido para una pasión, y que tanta industria y aplicación como observamos frecuentemente entre los filósofos no pueden ser derivadas de un original tan poco considerable. Pero vuelvo aquí a lo que ya he hecho notar, a saber, que el placer del [SB 451] estudio consiste capitalmente en la acción de la mente, y el ejercicio del genio y el entendimiento, en el descubrimiento y comprensión de la verdad. Si la importancia de la verdad se requiere para completar el placer no es porque traiga una considerable adición a nuestro goce, sino tan sólo porque en alguna medida se requiere para fijar nuestra atención. Cuando nos hallamos descuidados e inatentos, la misma acción del entendimiento no tiene efecto sobre nosotros, ni es capaz de producir la satisfacción que surge de ella, cuando nos hallamos en otra disposición.

[7] Sin embargo, además de la acción de la mente, que es el fundamento principal del placer, se requiere igualmente un grado de éxito en el logro del fin, o el descubrimiento de lo verdadero que examinamos. Acerca de este asunto puedo hacer una indicación general que puede ser útil en muchas ocasiones, a saber, que cuando la mente

persigue un fin con pasión, aunque la pasión no se derive originalmente de este fin, sino simplemente de la acción y persecución; por el curso natural de nuestras afecciones llegamos a interesarnos por el fin en sí mismo, y nos sentimos desagradados por algún desengaño con que tropecemos en su consecución. Esto procede de la relación y dirección paralela de las pasiones antes mencionada.

Para ilustrar todo esto con un ejemplo familiar, observaré que [8] no puede haber dos pasiones más semejantes entre sí, que las de la caza y la filosofía, sea la que sea la desproporción que aparezca a primera vista entre ellas. Es evidente, que el placer de la caza consiste en la acción de mente y cuerpo, el movimiento, la atención, la dificultad y la incertidumbre. Es evidente, igualmente, que estas acciones pueden ir acompañadas de una idea de utilidad para tener un efecto sobre nosotros. Un hombre de gran fortuna y lo menos avaro posible, aunque encuentre un placer cazando perdices y faisanes, no experimenta satisfacción alguna tirando a cuervos y urracas, y esto porque considera a los primeros como buenos para comer, y a los últimos como enteramente inútiles. Es cierto que aquí la utilidad [SB 452] o importancia, por sí misma, no causa una pasión real, sino que se requiere tan sólo para sostener a la imaginación; y la misma persona que no aprecie un provecho diez veces mayor en otros asuntos se divierte llevando a casa una docena de becadas o avefrías después de haber empleado varias horas en su caza. Para hacer el paralelo entre la caza y la filosofía más completo podemos observar que, aunque en ambos casos el fin de nuestra acción pueda ser, en sí mismo, desdeñado, en el calor de la acción adquirimos una atención tal por este fin que nos desagradan en extremo las desilusiones, y nos entristecemos cuando perdemos nuestra caza, o cometemos un error en el razonamiento.

Si buscamos otro paralelismo para estas afecciones, podemos considerar [9] la pasión del juego, que procura un placer por los mismos principios que la caza y la filosofía. Se ha hecho notar ya que el placer del juego surge no del interés sólo, puesto que muchos abandonan un provecho seguro por esta diversión, ni tampoco del juego por sí mismo, pues estas mismas personas no hallan satisfacción alguna cuando juegan sin interés de algo; sino que procede de estas dos causas unidas, aunque separadas no tengan ningún efecto. Sucede aquí, lo mismo que en ciertas preparaciones químicas, en las que la mezcla de dos líquidos claros y transparentes produce un tercer líquido opaco y coloreado.

[10] El interés que ponemos en un juego domina nuestra atención, sin lo que no podemos hallar ningún placer, ni en esta ni en otras acciones. Una vez dominada la atención, la dificultad, la variación y los rápidos cambios de fortuna, nos interesan más aún; y de este interés surge nuestra satisfacción. La vida humana es un escenario tan aburrido, y los hombres, en general, de una disposición tan indolente, que todo lo que los distrae, aunque sea mediante una pasión mezclada con dolor, les produce en lo capital un placer apreciable. Este placer se aumenta aquí por la naturaleza de los objetos, que siendo perceptibles y de escasa extensión, son comprendidos con facilidad y agradables a la imaginación.

[11] La misma teoría que explica el amor a la verdad en las matemáticas [SB 453] y

el álgebra puede hacerse extensiva a la moral, la política, la filosofía natural, y otros estudios en los que no consideramos las relaciones abstractas de las ideas, sino sus enlaces reales y su existencia. Junto al amor del conocimiento, que se manifiesta en las ciencias, existe una cierta curiosidad implantada en la naturaleza humana, y que es una pasión derivada de un principio muy diferente. Algunas personas experimentan un deseo insaciable de conocer las acciones y circunstancias de sus vecinos, aunque su interés no se dirija a ellos en lo más mínimo, y deban depender de otros en esta información, en cuyo caso no existe lugar para el estudio y aplicación. Busquemos la razón de este fenómeno.

[12] Ha sido probado extensamente que la influencia de la creencia consiste en vivificar y fijar una idea en la imaginación, y evitar toda clase de duda o incertidumbre acerca de ella. Estas dos circunstancias son ventajosas. Por la vivacidad de la idea interesamos a la fantasía, y producimos, aunque en menor grado, el mismo placer que surge de una pasión moderada. Del mismo modo que la vivacidad de la idea produce placer, su certeza impide el dolor, por fijar una idea particular en la mente y evitar que oscile en la elección de sus objetos. Es una propiedad de la naturaleza humana, notable en muchas ocasiones, y común a la mente y al cuerpo, que los cambios demasiado repentinos y violentos nos son desagradables, y que, aunque algunos objetos puedan ser en sí mismos indiferentes, su alteración produce dolor. Como la esencia de la duda es causar una variación en el pensamiento y transportarnos repentinamente de una idea a otra, debe, por consiguiente, producir dolor. Este dolor se presenta capitalmente cuando el interés, la relación, o la grandeza y novedad de un suceso nos hace interesarnos por él. No es cualquier asunto, lo que nos inspira curiosidad, sino tan sólo aquellos que tenemos interés por conocer. Es suficiente que una idea nos impresione con tanta fuerza, y nos preocupe tan inmediatamente, que nos produzca un dolor por su instabilidad e inconstancia. A un extranjero, cuando llega por primera vez a una [SB 454] ciudad, debe serle enteramente indiferente, conocer la historia y las aventuras de los habitantes; pero cuando los conoce más, y ha vivido un tiempo considerable entre ellos, adquiere la misma curiosidad que sus naturales. Cuando leemos la historia de una nación, podemos tener un deseo ardiente de aclarar una duda o dificultad que se presente en ella; pero no nos importan estas investigaciones, si las ideas de estos sucesos están en gran medida muy olvidadas.

---

126 Se añade el punto y aparte suprimido por Viqueira.

127 Se suprime el punto y aparte introducido por Viqueira.

128 Se suprime el punto y aparte introducido por Viqueira.

129 Hume se refiere a Joseph Butler (1692-1752), autor de *The Analogy of Religion* (1736).

130 Monseñor Rollin. *(N. del A.)* Hume se refiere a Charles Rollin (1661-1741), historiador francés.

131 Virgilio, *Eneida*, 4, vv. 158-159.

132 Se añade el punto y aparte suprimido por Viqueira.

[133] Horacio, *Epodos*, I, vv. 19-22. Se incluye la versión corregida en latín.

[134] Se suprime el punto y aparte introducido por Viqueira.

LIBRO 3

DE LA MORAL [SB 455]

Con un apéndice, en el que algunos pasajes de los volúmenes precedentes son ilustrados y explicados.

Duræ semper virtutis amator,
Quære quid est virtus,
et posce exemplar honesti.
LUCANO[135]

[135] Esta cita de Lucano no aparece en la traducción de Viqueira.

ADVERTENCIA

Considero adecuado informar al público de que, aunque éste sea el tercer volumen del Tratado de la naturaleza humana, *sin embargo, de alguna manera es independiente de los otros dos y no necesita que el lector se adentre en todos los razonamientos abstractos contenidos en ellos. Tengo la esperanza de que pueda ser comprendido por los lectores comunes, con el poco de atención que normalmente se presta a cualquier libro que contenga razonamientos. Sólo debe tenerse en cuenta que sigo haciendo uso de los términos* impresiones *e* ideas *en el mismo sentido que anteriormente; y que por* impresiones *entiendo nuestras percepciones más fuertes, tales como nuestras sensaciones, afecciones y sentimientos; y por* ideas, *las percepciones más débiles, o las copias de éstas en la memoria y en la imaginación.*

PARTE I

DE LA VIRTUD Y EL VICIO EN GENERAL

SECCIÓN 1. LAS DISTINCIONES MORALES NO SE DERIVAN DE LA RAZÓN

Existe un inconveniente que acompaña a todo razonamiento abstruso, [1] a saber: que puede hacer callar a su antagonista sin convencerle y que requiere el mismo intenso estudio para hacernos conscientes de su fuerza que el que fue en un principio preciso para su invención. Cuando abandonamos nuestro despacho y nos ocupamos de los asuntos de la vida ordinaria, sus conclusiones parecen desvanecerse lo mismo que los fantasmas de la noche cuando llega la mañana, y nos es difícil incluso conservar esa convicción que hemos alcanzado con dificultad. Esto es aún más notable en una larga cadena de razonamientos, donde debemos conservar hasta el fin la evidencia de las primeras proposiciones y donde frecuentemente perdemos de vista las máximas más generalmente admitidas, ya en la filosofía, ya en la vida común. Sin embargo, no pierdo la esperanza de que el presente sistema de filosofía adquiera nueva fuerza al mismo tiempo que avanza y de que nuestros razonamientos referentes a la *moral* corroboren lo que ha sido dicho acerca del *entendimiento* y las *pasiones*. La moralidad es un asunto que nos interesa por encima de todos los demás; imaginamos que la paz de la sociedad se halla en riesgo en cualquier decisión que concierne a aquélla, y es evidente que este interés debe hacer que nuestras especulaciones parezcan más reales y sólidas que si el asunto nos fuese en gran medida indiferente. Lo que nos afecta, concluimos, no puede ser nunca una quimera, y como nuestra pasión [SB 456] se halla comprometida en uno u otro lado de la cuestión, pensamos, naturalmente, que ésta se halla dentro de los límites de la comprensión humana, lo que en otros casos de la misma naturaleza podría surgir alguna duda. Sin esta ventaja jamás me hubiese aventurado a escribir un tercer volumen de una filosofía tan abstrusa en una época en que la mayor parte de los hombres parecen estar de acuerdo en convertir la lectura en una diversión y en rechazar todo lo que requiere algún grado considerable de atención para ser comprendido.

[2] Se ha señalado que nada se halla siempre presente a la mente más que sus percepciones y que todas las acciones de ver, oír, juzgar, amar, odiar y pensar caen bajo esta denominación. La mente no puede ejercerse en una acción que no pueda ser comprendida bajo el nombre de *percepción*, y, por consiguiente, este término no es menos aplicable a los juicios por los que distinguimos el bien del mal que a toda otra actividad de la mente. Aprobar un carácter y condenar otro son sólo otras tantas percepciones diferentes.

[3] Ahora bien, como las percepciones se dividen en dos géneros, a saber: *impresiones* e *ideas*, esta distinción da lugar a la cuestión de con cuáles de ellas

empezaremos nuestra presente investigación referente a la moral, *de si ¿es por medio de nuestras ideas o de nuestras impresiones como distinguimos entre vicio y virtud y juzgamos una acción censurable o digna de elogio?* Esto evitará inmediatamente todos los discursos vacíos y vanas declamaciones y nos limitará a algo preciso y exacto en el presente asunto.

[4] Todos los sistemas que afirman que la virtud no es más que la conformidad con la razón, que existe una adecuación e inadecuación eterna de las cosas, que es la misma para todo ser racional que la considera, que la medida inmutable de lo justo y lo injusto impone una obligación no sólo a las criaturas humanas, sino a la Deidad misma, coinciden en la opinión de que la moralidad, lo mismo que la verdad, [SB 457] es conocida meramente por las ideas y por su yuxtaposición y comparación. Por consiguiente, para juzgar estos sistemas necesitamos tan sólo considerar si es posible distinguir sólo por la razón entre bien y mal o si es necesario que concurran otros principios para permitirnos hacer esta distinción.

[5] Si la moralidad no tuviese naturalmente influencia sobre las pasiones y acciones humanas sería inútil tomarse tantos trabajos para inculcarla, y nada sería más estéril que la multitud de reglas y preceptos en que todos los moralistas abundan. La filosofía se divide comúnmente en *especulativa* y *práctica*, y como la moralidad se comprende siempre en la última parte, se supone que influye sobre nuestras pasiones y acciones y va más allá de los apacibles y desapasionados juicios del entendimiento. Esto se halla confirmado por la experiencia corriente, que nos informa de que los hombres están frecuentemente gobernados por sus deberes y se apartan de algunas acciones por la idea de su injusticia, mientras que son impelidos a otras por la de obligación.

Puesto que la moral tiene una influencia sobre las acciones y afecciones, [6] se sigue que no puede derivarse de la razón, y esto porque la razón por sí sola, como ya hemos probado, no puede tener esta influencia. La moral excita las pasiones y produce o evita acciones. La razón por sí misma es completamente impotente en este caso particular. Las reglas de la moralidad, por consiguiente, no son conclusiones de nuestra razón.

Creo que nadie negará la exactitud de esta inferencia; no existe, [7] además, otro medio de evadirla que negar el principio en el cual se funda. Mientras se conceda que la razón no tiene influencia sobre nuestras pasiones y acciones es inútil pretender que la moralidad se descubre solamente por una deducción de la razón. Un principio activo no puede fundarse jamás en uno inactivo, y si la razón es inactiva por sí misma debe permanecer siéndolo en todas sus formas y apariencias, ya se ejerza en asuntos naturales o morales, ya considere las propiedades de los cuerpos externos o las acciones de los seres racionales.

Sería pesado repetir aquí todos los argumentos por los que he probado[136] [8] que la razón es perfectamente inerte y no puede ni prevenir ni [SB 458] producir una acción o afecto. Sería fácil recordar lo que ha sido dicho acerca de este asunto. Solamente indicaré en esta ocasión uno de los argumentos, que intentaré hacer aún más concluyente y más aplicable al presente asunto.

La razón es el descubrimiento de la verdad y falsedad. La verdad o [9] falsedad

consiste en la concordancia o discordancia con las relaciones *reales* de las ideas o con la existencia y las cuestiones de hecho *reales*. Todo lo que, por consiguiente, no sea susceptible de esta concordancia o discordancia es incapaz de ser verdadero o falso y no puede ser nunca un objeto de nuestra razón. Ahora bien, es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones no son susceptibles de una concordancia o discordancia tal, por ser hechos y realidades originales, completos en sí mismos, y no implicar referencia a otras pasiones, voliciones y acciones. Es imposible, por consiguiente, que puedan ser estimadas como verdaderas o falsas y que sean contrarias o conformes a la razón.

[10] Este argumento tiene una doble ventaja para nuestro presente propósito, pues prueba *directamente* que las acciones no pueden derivar [su mérito de la conformidad con la razón ni su demérito][137] de una oposición con ella, y prueba la misma verdad *indirectamente*, mostrándonos que la razón no puede de un modo inmediato evitar o producir una acción oponiéndose a ella o aprobándola, y que, por lo tanto, no puede ser la fuente del bien y el mal morales, que vemos que tienen esa influencia. Las acciones pueden ser laudables o censurables; pero no pueden ser razonables o irrazonables: laudable y censurable, por consiguiente, no es lo mismo que razonable e irrazonable. El mérito y demérito de las acciones contradicen frecuentemente y a veces se oponen a nuestras inclinaciones naturales. Pero la razón no tiene una influencia tal. Las distinciones morales, por consiguiente, no son un producto de la razón. La razón es completamente inactiva y no puede ser nunca la fuente de un principio activo, como la conciencia o el sentimiento de lo moral.

[11] Quizá podría decirse que aunque ninguna volición o acción puedan [SB 459] ser inmediatamente contrarias a la razón sin embargo podemos hallar una contradicción tal en algunos de los acompañantes de las acciones, a saber: en sus causas y efectos. La acción puede causar un juicio o puede ser causada *indirectamente* por él cuando el juicio se da en concurrencia con una pasión, y por un modo abusivo de hablar que la filosofía apenas debe permitirse, la misma contrariedad, por este motivo, se atribuye a la acción. Hasta qué punto esta verdad o falsedad puede ser la fuente de la moral es lo que será oportuno considerar ahora.

[12] Se ha observado que la razón, en un sentido estricto filosófico, puede tener una influencia sobre nuestra conducta solamente de dos modos: cuando excita una pasión, informándonos de la existencia de algo que es un objeto propio de ella, o descubriendo el enlace de causas y efectos de tal forma que nos proporcione los medios para ejercer una pasión. Éstos son los dos únicos tipos de juicio que pueden acompañar a nuestras acciones o de los que se puede decir que las producen en cierto modo, y debe admitirse que estos juicios pueden ser frecuentemente falsos y erróneos. Una persona puede hallarse afectada por una pasión por suponer que conlleva dolor o placer un objeto que no tiene tendencia alguna a producir estas sensaciones o que produce lo contrario de lo que se ha imaginado. Una persona puede también tomar falsas medidas para lograr su fin y puede retrasar por su conducta estúpida, en vez de apresurar, la realización de algún proyecto. Puede pensarse que estos falsos juicios afectan a las pasiones y acciones que

se hallan enlazadas con ellos, y puede decirse que las hacen irrazonables, en un modo de hablar figurado e impropio. Pero aunque esto sea reconocido, es fácil observar que estos errores están lejos de ser la fuente de toda inmoralidad, que son comúnmente muy inocentes y que no hacen culpable de un delito a la persona que tiene la desgracia de caer en ellos. No van más allá de un error de *hecho*, que los moralistas no han considerado, en general, criminal por ser totalmente involuntario. Soy más digno de compasión que de censura si me equivoco con respecto a la influencia de los objetos en cuanto producen dolor o placer, [SB 460] o si no conozco los medios apropiados para satisfacer mis deseos. Nadie considera tales errores como un defecto de mi carácter moral. Una fruta, por ejemplo, que es realmente desagradable se me aparece a distancia, y mediante mi error imagino que es agradable y deliciosa: aquí hay un error. Elijo ciertos medios para coger esta fruta, que no son apropiados para mi fin: aquí hay otro error, y no hay un tercero que pueda darse nunca en nuestros razonamientos concernientes a las acciones. Yo pregunto, por consiguiente, si un hombre en esta situación y culpable de estos dos errores ¿puede ser considerado como vicioso y criminal, aunque aquéllos hayan sido inevitables? ¿O acaso es posible imaginar que tales errores son la fuente de toda inmoralidad?

Puede ser oportuno observar aquí que si las distinciones morales [13] fuesen derivadas de la verdad o falsedad de estos juicios deberían tener lugar siempre que los pronunciásemos y no debería existir ninguna diferencia entre si la cuestión concierne a una manzana o a un reino o si el error es inevitable o evitable.[138] Pues como la verdadera esencia de la moralidad se supone que consiste en un acuerdo o desacuerdo con la razón, las otras circunstancias son completamente arbitrarias y no pueden conceder a nuestra acción el carácter de virtuosa o viciosa o privarla de él. A lo que podemos añadir que no admitiendo grados este acuerdo o desacuerdo, todas las virtudes y vicios serían por consiguiente iguales.

Si se pretendiese que aunque un error de *hecho* no es inmoral, sin [14] embargo lo es frecuentemente un error relativo al *derecho*, y que esto puede ser la fuente de la inmoralidad, respondería que es imposible que un error tal pueda ser nunca la fuente original de la inmoralidad, pues presupone una justicia e injusticia reales, esto es, una distinción real en la moral, independiente de estos juicios. Por consiguiente, un error de derecho puede llegar a ser una especie de inmoralidad, pero solamente secundaria, y basada en alguna otra antecedente.

[15] En cuanto a los juicios que son *efectos* de nuestras acciones y que [SB 461] cuando son falsos dan lugar a que se estimen estas acciones contrarias a la razón, podemos observar que nuestras acciones jamás causan un juicio en nosotros mismos, ya sea éste verdadero o falso, y que tan sólo sobre otros sujetos ejercen esta influencia. Es cierto que una acción en muchas ocasiones puede dar lugar a falsas conclusiones en los otros y que una persona que por una ventana me ve conducirme de una manera obscena con la mujer de mi vecino puede ser tan simple que imagine que es la mía propia. En este caso mi acción se parece de algún modo a una mentira o falsedad, tan sólo con la diferencia importante de que yo no realizo la acción con la intención de dar lugar al falso

juicio de la otra persona, sino únicamente para satisfacer mi lascivia y mi pasión. Produce, sin embargo, un error y falso juicio por accidente, y la falsedad de sus efectos puede ser adscrita, mediante un modo singular y figurado de hablar, a la acción misma. Pero aun así no puedo encontrar pretexto racional para afirmar que la tendencia a causar un error tal es el primer principio o fuente originaria de toda inmoralidad.[139]

Así, en resumen, es imposible que la distinción entre bien y mal [16] morales pueda ser hecha por la razón, pues esta distinción tiene una [SB 462] influencia sobre nuestras acciones de la cual la razón por sí sola es incapaz. La razón y el juicio pueden de hecho ser causas mediatas de la acción, sugiriendo o dirigiendo la pasión; pero no se puede pretender que un juicio de este género, según su verdad o falsedad, vaya acompañado de virtud o vicio. En cuanto a los juicios que son causados por [SB 463] nuestras acciones, se les pueden conceder aún menos estas cualidades morales de las acciones que son sus causas.

Sin embargo, para ser más precisos y mostrar que la adecuación y [27] la inadecuación eterna e inmutable de las cosas no puede ser mantenida por una filosofía válida debemos tener en cuenta las siguientes consideraciones.

[18] Si el pensamiento y el entendimiento fueran por sí solos capaces de fijar los límites de lo justo y lo injusto, el carácter de virtuoso y vicioso debería residir en alguna relación de los objetos o debería ser una cuestión de hecho que se descubriese por nuestro entendimiento. Esta consecuencia es evidente. Como las operaciones del entendimiento humano se dividen en dos géneros, la comparación de ideas y las inferencias acerca de cuestiones de hecho, si la virtud fuese descubierta por el entendimiento debía ser objeto de una de estas operaciones, puesto que no existe una tercera operación del entendimiento que pueda descubrirla. Existe la opinión, propagada muy hábilmente por ciertos filósofos, de que la moralidad es susceptible de demostración, y aunque nadie ha sido capaz de avanzar un solo paso en estas demostraciones, sin embargo se da por demostrado que esta ciencia puede ser llevada a una igual certeza que la geometría o el álgebra. Según este supuesto, el vicio y la virtud deben consistir en alguna relación, pues todo el mundo admite que ningún hecho es susceptible de ser demostrado. Comencemos, por consiguiente, examinando esta hipótesis e intentemos, si es posible, fijar estas cualidades morales, que han sido durante tanto tiempo objeto de investigaciones inútiles, y poner en claro las relaciones que constituyen la moralidad o la obligación, de modo que podamos saber en qué consiste, y después, de qué manera debemos juzgar sobre ellas.

[19] Si se afirma que el vicio y la virtud consisten en relaciones susceptibles de certeza y demostración, es preciso limitarse sólo a las *cuatro* relaciones que admiten este grado de evidencia, y en este caso se caerá en absurdos de los que nunca se podrá salir. Pues si se considera que la verdadera esencia de la moralidad consiste en las relaciones, como no [SB 464] hay ninguna de éstas que no pueda aplicarse no sólo a los seres irracionales, sino también a los objetos inanimados, se sigue que tales objetos deben ser susceptibles también de mérito y demérito. *Semejanza*, *contraste*, *grados de una cualidad* y *relaciones de cantidad y número*, todas éstas son relaciones que conciernen

tanto a la materia como a nuestras acciones, pasiones y voliciones. Es indiscutible, por consiguiente, que la moralidad no consiste en algunas de estas relaciones ni su sentido en su descubrimiento.[140]

Si se afirma que este sentimiento de lo moral consiste en el descubrimiento [20] de alguna relación distinta de éstas y que nuestra enumeración no era completa cuando reuníamos todas las relaciones demostrables bajo cuatro títulos generales, no sé qué responder si no es rogar que alguien sea tan bondadoso como para indicarme una nueva relación. Es imposible refutar un sistema que no ha sido nunca explicado. Luchando de este modo en la oscuridad se pierden los golpes en el aire y frecuentemente los coloca donde el enemigo no está presente.

Debo por consiguiente en esta ocasión contentarme con exponer [21] las dos siguientes condiciones para quien quiera acometer la aclaración de este sistema: *Primera*, como un bien y un mal moral se refieren solamente a las acciones de la mente y se derivan de nuestra situación con respecto a los objetos externos, las relaciones de que surgen estas distinciones morales deberán establecerse tan sólo entre las acciones internas y los objetos externos, y no deben ser aplicables ni a las acciones internas comparadas entre sí mismas ni a los objetos externos [SB 465] cuando se contraponen a otros objetos externos. Pues como la moralidad se supone que acompaña a ciertas relaciones, si estas relaciones pudieran referirse a las acciones internas consideradas separadamente, se seguiría que podríamos ser culpables de crímenes en nosotros mismos e independientemente de nuestra situación con respecto del universo, y de igual modo si estas relaciones morales pudieran ser aplicadas a los objetos externos se seguiría que aun los seres inanimados serían susceptibles de belleza y fealdad morales. Ahora bien, parece difícil imaginar que se pueda descubrir una relación entre nuestras pasiones, voliciones y acciones, comparadas con los objetos externos, y que dicha relación no pueda pertenecer ni a estas pasiones y voliciones, ni a estos objetos externos, comparados *entre sí*.

[22] Aún será más difícil realizar la segunda condición para justificar este sistema. Según los principios de los que mantienen una diferencia racional abstracta entre bien y mal morales, y una natural adecuación e inadecuación de las cosas, no sólo se supone que estas relaciones, por ser eternas e inmutables, son las mismas consideradas por toda criatura racional, sino que sus *efectos* se estiman necesariamente los mismos, y se concluye que no tienen menor o, más bien, mayor influencia en la dirección de la voluntad de la Deidad que en el gobierno de la parte racional y virtuosa de nuestra propia especie. Estos dos aspectos particulares son evidentemente diferentes. Una cosa es conocer la virtud y otra conformar la voluntad a ella. Por consiguiente, para probar que las reglas de lo justo e injusto constituyen leyes eternas y *obligatorias* para toda mente racional no es suficiente mostrar las relaciones sobre las que están fundadas: debemos también poner de relieve la conexión entre la relación y la voluntad y debemos probar que esta conexión es tan necesaria que en toda mente bien dispuesta debe presentarse y tener su influencia, aunque la diferencia entre estas mentes pueda ser en otros aspectos inmensa e infinita. Ahora bien, además de que ya [SB 466] he probado que aun en la naturaleza humana ninguna relación por sí puede producir una acción, además, digo, ha

sido mostrado, al tratar del entendimiento, que no existe una conexión de causa y efecto, como la que aquí se supone, que pueda ser descubierta de otro modo que por experiencia, y de la que podamos pretender estar seguros por la simple consideración de los objetos. Todos los seres en el universo, considerados en sí mismos, nos aparecen completamente desligados e independientes los unos de los otros. Sólo por experiencia conocemos su influencia y conexión, y esta influencia no podemos extenderla más allá de la experiencia.

[23] Así será imposible cumplir la *primera* condición requerida para el sistema de las reglas eternas racionales de lo justo y lo injusto, porque es imposible mostrar las relaciones sobre las cuales la distinción puede fundarse, y es imposible cumplir la *segunda* condición porque no podemos probar a priori que estas relaciones, si existen realmente y son percibidas, sean universalmente forzosas y obligatorias.

[24] Para hacer estas reflexiones generales más claras y convincentes podemos ilustrarlas por medio de algunos casos particulares en los que este carácter de bien o mal moral se reconoce universalmente. De todos los crímenes que las criaturas humanas son capaces de cometer es el más horrendo y antinatural la ingratitud, especialmente cuando se comete contra los padres y muestra los rasgos más notorios de heridas y muerte. Esto es reconocido por todo el género humano, tanto por los filósofos como por el resto de los mortales; solamente entre los filósofos surge la cuestión de si la culpa o fealdad moral de esta acción puede ser descubierta por un razonamiento demostrativo o ser apreciada por un sentido interno y por medio de algún sentimiento que naturalmente se ocasiona por la reflexión sobre una acción tal. Esta cuestión será pronto decidida en contra de la primera opinión si podemos mostrar las mismas relaciones en objetos, sin la noción de una culpa o maldad que las acompañe. La razón o la ciencia no es más que la comparación de las ideas y el descubrimiento de sus relaciones, y si las mismas relaciones tienen diferentes propiedades, se debe seguir [SB 467] evidentemente que estas propiedades no son descubiertas solamente por la razón. Por consiguiente, para someter la cuestión a este examen escojamos un objeto inanimado, como, por ejemplo, un roble o un olmo, y supongamos que sus semillas al caer producen un vástago bajo él que, creciendo poco a poco, acaba por sobrepasar y matar al árbol padre; yo pregunto si en este caso puede faltar una relación que no se presente en el parricidio o la ingratitud. ¿No es uno de los árboles la causa de la existencia del otro y no es el último la causa de la destrucción del primero, del mismo modo que cuando un hijo asesina a sus padres? No es suficiente replicar que falta una elección o voluntad, pues en el caso del parricidio la voluntad no da lugar a relaciones *diferentes*, sino que solamente es la causa de la que se deriva la acción, y en consecuencia produce las *mismas* relaciones que en el roble o el olmo surgen de otros principios. La voluntad o la elección es lo que determina a un hombre a matar a sus padres, y son las leyes de la materia y el movimiento las que determinan a un vástago a destruir el roble del que ha nacido. Aquí, pues, las mismas relaciones tienen diferentes causas; pero como las relaciones son las mismas y como su descubrimiento no va acompañado en los dos casos de una noción de inmoralidad, se sigue que esta noción no surge de tal descubrimiento.

Sin embargo, para escoger un caso más semejante preguntaré gustoso [25] ¿por qué el incesto en la especie humana es criminal y por qué la misma acción y las mismas relaciones en los animales no tienen lo más mínimo de fealdad y deformidad morales? Si se me responde que esta acción es inocente en los animales porque no poseen suficiente razón para reconocer su fealdad, pero que por estar los hombres dotados de esta facultad, que puede obligarlos a cumplir su deber, la misma acción en ellos se hace criminal, replicaré que esto es evidentemente argüir en círculo, pues antes de que la razón pueda percibir esta fealdad la fealdad debe existir, y, en consecuencia, es independiente de las decisiones de nuestra razón y es más propiamente su objeto que [SB 468] su efecto. Según este sistema, todo animal que tiene sentidos, apetito y voluntad, es decir, todo animal, debe ser susceptible de las mismas virtudes y vicios por los cuales concedemos alabanza o censura a las criaturas humanas. Toda la diferencia estará en que nuestra razón superior puede servir para descubrir el vicio y la virtud, y por este medio puede aumentar la censura o alabanza; pero este descubrimiento supone un ser separado en estas distinciones morales, y un ser que depende tan sólo de la voluntad y el apetito, y que tanto en el pensamiento como en la realidad debe ser distinguido de la razón. Los animales son susceptibles de las mismas relaciones con respecto a los otros que la especie humana, y por lo tanto serían susceptibles de la misma moralidad si la esencia de la moralidad consistiese en estas relaciones. Su carencia de grado suficiente de razón puede impedirles percibir sus deberes y obligaciones morales; pero nunca puede impedir que estos deberes existan, pues deben existir de antemano para ser percibidos. La razón los halla, pero no los produce. Este argumento merece ser tenido en cuenta por ser, según mi opinión, totalmente concluyente.

[26] El anterior razonamiento no sólo prueba que la moralidad no consiste en relaciones que son objeto de la ciencia, sino que, bien examinado, prueba también con igual certeza que tampoco consiste *en cuestiones de hecho* que puedan ser descubiertas por el entendimiento. Ésta es la segunda parte de nuestro argumento, y si podemos hacer esto evidente nos será posible concluir que la moralidad no es un objeto de razón. Pero ¿puede existir alguna dificultad para probar que el vicio y la virtud no son cuestiones de hecho cuya existencia podamos inferir por la razón? Tomemos una acción que se estima como viciosa: el asesinato intencionado, por ejemplo. Examinémoslo en todos sus aspectos y veamos si se puede hallar algún hecho o existencia real que se llame vicio. De cualquier modo que se lo considere, sólo se encontrarán ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No existen otras cuestiones de hecho en este caso. El vicio se nos escapa enteramente mientras que consideramos el objeto. No se lo puede [SB 469] encontrar hasta que se dirige la reflexión hacia el propio pecho y se halla un sentimiento de censura que surge en nosotros con respecto a la acción. Aquí hay una cuestión de hecho; pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en nosotros mismos, no en el objeto. Así, cuando se declara una acción o carácter vicioso no se quiere decir sino que por la constitución de nuestra naturaleza experimentamos una sensación o sentimiento de censura ante su contemplación. El vicio y la virtud, por consiguiente, pueden ser comparados con los sonidos, colores, calor y frío, que según la filosofía moderna no son

cualidades en los objetos, sino percepciones en la mente, y este descubrimiento en moral, lo mismo que otros en la física, debe ser considerado como un avance considerable de las ciencias especulativas, aunque, lo mismo que éstas, tiene poca o ninguna influencia en la práctica. Nada puede ser más real o interesarnos más que nuestros propios sentimientos de placer y dolor, y si éstos son favorables a la virtud y desfavorables al vicio, no puede ser requerido nada más para la regulación de nuestra conducta y comportamiento.

No puedo menos de añadir a estos razonamientos una observación [27] que puede quizá resultar de alguna importancia. En todo sistema de moralidad que hasta ahora he encontrado he notado siempre que el autor procede durante algún tiempo según el modo corriente de razonar, y establece la existencia de Dios o hace observaciones concernientes a los asuntos humanos, y de repente me veo sorprendido al hallar que en lugar de los enlaces usuales de las proposiciones *es* y *no es* encuentro que ninguna proposición se halla enlazada más que con *debe* o *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero es, sin embargo, de gran importancia, pues como este debe o no debe expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y al mismo tiempo debe darse una razón para lo que parece completamente inconcebible, a saber: cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son totalmente diferentes de ella. Pero, como los autores no usan comúnmente de esta precaución, debo aventurarme a recomendarla a los lectores, y estoy persuadido de que [SB 470] esta pequeña precaución subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad y nos permitiría ver que la distinción entre vicio y virtud no se funda meramente en las relaciones de los objetos ni se percibe por la razón.

SECCIÓN 2. LAS DISTINCIONES MORALES SE DERIVAN DE UN SENTIMIENTO MORAL

Así, el curso del anterior argumento nos lleva a concluir que puesto que [1] el vicio y la virtud no pueden descubrirse solamente por la razón o comparación de ideas, debe ser mediante alguna impresión o sentimiento que nos ocasionan por lo que somos capaces de señalar la diferencia entre ellos. Nuestras decisiones concernientes a la rectitud y depravación moral son evidentemente percepciones, y como todas las percepciones son impresiones o ideas, la exclusión de las unas es un argumento convincente en favor de las otras. La moralidad, por consiguiente, es más propiamente sentida que juzgada, aunque este sentimiento o afección es comúnmente tan suave y apacible que nos inclinamos a confundirlo con una idea, según nuestra costumbre de tomar unas cosas por otras cuando existe entre ellas una gran semejanza.

[2] La cuestión que se presenta en seguida es ¿de qué naturaleza son estas impresiones y de qué manera actúan sobre nosotros? Aquí no podemos permanecer mucho tiempo perplejos, sino que debemos declarar que la impresión que surge de la virtud es agradable y la que procede del vicio desagradable. La experiencia de cada momento nos convencerá de ello. No existe un espectáculo más auténtico y hermoso que

una acción noble y generosa ni nada que nos cause más horror que una cruel y desleal. No hay placer igual al que recibimos de la compañía de los que amamos y estimamos, así como el más grande de los castigos consiste en ser obligado a pasar nuestra vida con los que odiamos o despreciamos. Una buena obra teatral o novela [SB 471] debe proporcionarnos casos de este placer que la virtud produce y del dolor que surge del vicio.

[3] Ahora bien, puesto que las impresiones distintivas por las que se conoce el bien y el mal moral no son más que dolores o placeres *particulares*, se sigue que en todas las investigaciones referentes a estas distinciones morales será suficiente mostrar los principios que nos hacen sentir una satisfacción o dolor ante la contemplación de un carácter, para saber por qué el carácter es laudable o censurable. ¿Por qué una acción o sentimiento o carácter es virtuoso o vicioso? Porque su consideración causa un placer o dolor de un género particular. Por consiguiente, dando razón del placer o el dolor explicamos suficientemente el vicio y la virtud. Tener el sentimiento de la virtud no es más que *sentir* una satisfacción de un género particular ante la contemplación de un carácter. El *sentimiento* mismo constituye nuestra alabanza o admiración. No vamos más lejos ni investigamos la causa de la satisfacción. No inferimos que un carácter sea virtuoso porque agrade, sino que sintiendo que agrada de un modo particular sentimos, en efecto, que es virtuoso. Sucede lo mismo en este caso que en nuestros juicios concernientes a todos los géneros de belleza, gustos y sensaciones. Nuestra aprobación se halla implicada en el placer inmediato que nos producen.

He objetado al sistema que establece reglas eternas, racionales, [4] de lo justo e injusto, que es imposible mostrar en las acciones de las criaturas racionales relaciones que no se hallen en los objetos externos, y que, por consiguiente, si la moralidad acompaña siempre a estas relaciones será posible para la materia inanimada llegar a ser virtuosa o viciosa. Ahora bien, puede de igual modo objetarse al presente sistema que si la virtud y el vicio se hallan determinados por el placer y el dolor, estas cualidades deben en todo caso surgir de sensaciones, y, por consiguiente, cualquier objeto, ya sea animado o inanimado, racional o irracional, puede llegar a ser bueno o malo con tal que pueda excitar una satisfacción o desagrado. Pero aunque esta objeción parece ser la misma, no tiene de ningún modo igual [SB 472] fuerza en un caso que en el otro, pues, *en primer lugar*, es evidente que bajo el término *placer* comprendemos sensaciones que son muy diferentes entre sí y que tienen tan sólo la semejanza remota requerida para que sean designadas por el mismo término abstracto. Una buena composición de música y una botella de buen vino producen placer igualmente y, lo que es más, su bondad se halla determinada meramente por el placer. ¿Pero podremos decir por esto que el vino es armonioso o que la música tiene un buen sabor? Del mismo modo un objeto inanimado y el buen carácter o buenos sentimientos de una persona pueden producir una satisfacción; pero, como la satisfacción es diferente, evita que nuestros sentimientos que se refieren a ellos sean confundidos y nos hace que atribuyamos virtud a los unos y no al otro. No todo sentimiento de placer o dolor que surja de los caracteres y acciones es de esa clase *peculiar* que nos hace alabar o condenar. Las buenas cualidades de un enemigo nos son

nocivas, pero pueden lograr nuestra estima o respeto. Solamente cuando un carácter es considerado en general sin referencia a nuestros intereses particulares causa una sensación o sentimiento que denominamos moralmente bueno o malo. Es cierto que los sentimientos debidos al interés y a la moral son susceptibles de ser confundidos y que, naturalmente, se convierten los unos en los otros. Rara vez sucede que no imaginemos a un enemigo como vicioso y que podamos distinguir entre su oposición a nuestros intereses y su villanía o bajeza reales; pero esto no impide que los sentimientos sean en sí mismos diferentes, y un hombre de temperamento y juicio puede librarse de caer en estas ilusiones. De igual manera, aunque una voz de timbre musical no es más que aquella que produce un género *particular* de placer, es difícil, sin embargo, para un hombre reconocer que la voz de un enemigo es agradable o conceder que es musical; pero una persona de un oído fino y que tiene dominio sobre sí misma puede separar estos sentimientos y alabar lo que lo merece.

[5] *En segundo lugar*, podemos recordar el precedente sistema de las [SB 473] pasiones para poner de relieve una diferencia aún más considerable entre nuestros dolores y placeres. El orgullo y la humildad, el amor y el odio, son excitados cuando se nos presenta algo que posee una relación con el objeto de la pasión y produce una sensación separada relacionada con la sensación de la pasión. Ahora bien, la virtud y el vicio van acompañados de estas circunstancias. Deben hallarse necesariamente en nosotros o en los otros y excitar placer o dolor, y, por consiguiente, dar lugar a una de estas cuatro pasiones, que se distinguen claramente del placer y el dolor que despiertan los objetos inanimados y que frecuentemente no tienen relación con nosotros; éste es quizás el efecto más considerable que la virtud y el vicio tienen sobre la mente humana.

[6] Se puede ahora preguntar *en general*, con respecto a este dolor o placer que distingue el mal y el bien morales, *de qué principio se deriva y por qué surge en la mente humana.* A esto respondo, *en primer lugar*, que es absurdo imaginar que en cada caso especial estos sentimientos sean producidos por una propiedad *original* y constitución *primaria*, pues como el número de nuestros deberes es en cierto modo infinito, es imposible que nuestros instintos originales se extiendan a todos ellos y que desde nuestra primera infancia impriman en la mente humana toda esa multitud de preceptos que se incluyen en los sistemas más completos de ética. Semejante manera de proceder no está de acuerdo con las máximas habituales según las que se conduce la naturaleza, en las que unos pocos principios producen toda la variedad que observamos en el universo y todo sucede del modo más fácil y sencillo. Es necesario, por consiguiente, reducir estos impulsos primarios y hallar algunos principios más generales en los que se basen todas nuestras nociones morales.

[7] En *segundo* lugar, puede preguntarse si debemos buscar estos principios en la *naturaleza* o debemos suponerles algún otro origen. Replicaría [SB 474] que nuestra respuesta en esta cuestión depende de la definición de la palabra *naturaleza*, puesto que no hay nada más ambiguo y equívoco que aquélla. Si la naturaleza se contrapone a los milagros, no sólo la distinción entre el vicio y la virtud es natural, sino todo hecho que haya sucedido en el mundo, *exceptuando los milagros sobre los que nuestra religión*

está fundada. Diciendo, pues, que los sentimientos de vicio y virtud son naturales en este sentido no hacemos ningún descubrimiento extraordinario.

Sin embargo, la *naturaleza* puede contraponerse también a lo raro [8] y no habitual, y en este sentido de la palabra, que es el corriente, pueden surgir disputas concernientes a lo que es natural y no natural, y se puede, en general, afirmar que no poseemos un criterio preciso según el cual estas disputas puedan ser decididas. Lo frecuente y lo raro depende del número de casos que hayamos observado, y como este número puede aumentar o disminuir gradualmente, será imposible fijar los límites entre ellos. Podemos sólo afirmar en este asunto que si algo hay que pueda llamarse natural en este sentido, los sentimientos de la moralidad ciertamente lo son, puesto que jamás existió una nación en el mundo ni una persona en una nación que se hallasen totalmente privadas de ellos y que en algún caso no mostrasen la más pequeña aprobación o censura de las costumbres. Estos sentimientos se hallan tan arraigados en nuestra constitución y temperamento, que, a menos que la mente humana esté completamente trastornada por la enfermedad o la locura, es imposible extirparlos o destruirlos.

La *naturaleza* puede también ser contrapuesta a lo artificial lo mismo [9] que lo fue a lo raro y no habitual, y en este sentido puede ser discutido si las nociones de virtud son naturales o no. Fácilmente olvidamos que las intenciones, proyectos y consideraciones de los hombres son principios tan necesarios en su operación como el calor y el frío, lo húmedo y lo seco, pero, estimándolos libres y enteramente obra nuestra, es habitual oponerlos a los principios de la naturaleza. Si, por consiguiente, se pregunta si el sentimiento de la virtud es natural o artificial, [SB 475] opino que me es imposible por el momento dar una respuesta precisa a esta pregunta. Quizás aparezca más adelante que nuestro sentimiento de algunas virtudes es artificial y el de otras natural. La discusión de esta cuestión será más oportuna cuando entremos en los detalles exactos de cada virtud y vicio en particular.[141]

Mientras tanto, no estará fuera de lugar observar, partiendo de [10] estas definiciones de *natural* y *no natural*, que nada puede ser menos filosófico que los sistemas que afirman que la virtud es lo mismo que lo natural y el vicio que lo no natural, pues en el primer sentido de la palabra, *naturaleza* como opuesta a los milagros, la virtud y el vicio son igualmente naturales, y en el segundo, como opuesta a lo que no es habitual, quizá la virtud sea lo más antinatural. Al menos debe concederse que la virtud heroica, no siendo habitual, es tan poco natural como la más brutal barbarie. En lo que respecta al tercer sentido de la palabra, es cierto que tanto el vicio como la virtud son igualmente artificiales y se hallan fuera de la naturaleza. Pues aunque se discuta si la noción de mérito o demérito en ciertas acciones es natural o artificial, es evidente que las acciones mismas son artificiales y realizadas con un cierto designio e intención; de otro modo no podrían comprenderse bajo alguna de estas denominaciones. Es imposible, por consiguiente, que el carácter de natural y no natural pueda establecer en ningún sentido los límites del vicio y la virtud.

[11] Así, hemos vuelto a nuestra primera posición de que la virtud se distingue por el placer y el vicio por el dolor que una acción, sentimiento o carácter nos proporciona por

su mera visión y contemplación. Esta conclusión es sumamente útil porque nos limita a la simple pregunta de *por qué una acción o sentimiento, cuando la examinamos o consideramos en general, nos proporciona una cierta satisfacción o desagrado*, a fin de mostrar el origen de su rectitud o maldad morales, [SB 476] sin necesidad de buscar relaciones o cualidades incomprensibles, que jamás han existido en la naturaleza ni en nuestra imaginación, en la forma de una concepción clara y distinta. Me agrada haber alcanzado gran parte de mi presente designio exponiendo un estado de la cuestión que me parece tan libre de ambigüedad y oscuridad.

---

136 Libro 2, parte 3, sección 3. *(N. del A.)* Esta nota no aparece en la traducción de Viqueira.

137 Esta importante frase intermedia, entre corchetes, falta en la edición de F. Duque.

138 Se suprime el punto y aparte introducido por Viqueira.

139 Se podría pensar que era totalmente superfluo demostrar esto si un autor ya muerto, que ha tenido la buena fortuna de lograr alguna reputación, no hubiese afirmado que una falsedad tal era el fundamento de toda culpa y fealdad moral. Para que podamos descubrir la falacia de esta hipótesis necesitamos tan sólo considerar que una conclusión falsa se obtiene de una acción únicamente mediante una oscuridad de los principios naturales que hacen que una causa se halle interrumpida de un modo oculto en su actuación por causas contrarias y que vuelve incierta y variable la conexión entre dos objetos. Ahora bien, como una incertidumbre y variedad similar de causas tiene lugar también en los objetos naturales y produce un error semejante en nuestro juicio, si la tendencia a producir el error fuera la verdadera esencia de la moralidad y del vicio, los objetos inanimados podrían ser viciosos e inmorales.

[2] Es inútil argüir que los objetos inanimados obran sin libertad y elección, pues como la libertad y la elección no son necesarias para hacer que una acción produzca una conclusión errónea, no pueden ser en ningún respecto esenciales a la moralidad y no puedo ver fácilmente cómo, dado este sistema, pueden ser traídas a consideración. Si la tendencia a causar el error es el origen de la inmoralidad, serían siempre inseparables esta tendencia y la inmoralidad.

[3] Añádase a esto que si yo hubiera tenido la precaución de cerrar la ventana antes de permitirme ciertas libertades con la mujer de mi vecino no hubiera sido culpable de delito o inmoralidad alguna, ya que quedando mi acción completamente ignorada no poseería una tendencia a producir una conclusión falsa.

Por la misma razón, un ladrón que roba mediante una escalera, por una ventana, [4] teniendo el mayor cuidado imaginable de no causar perturbación alguna, no [SB 462] es en ningún sentido criminal. Pues, o no es percibido, o si lo es, resulta imposible que pueda producir un error, y nadie le tomará, dadas estas circunstancias, por otra persona de la que realmente es.

Es un hecho notorio que los bizcos producen verdaderamente errores en los [5] otros y que nos figuramos que saludan a una persona o hablan con ella, cuando en realidad se dirigen a otra. ¿Son, pues, por esto inmorales?

Además podemos observar fácilmente que en todos estos argumentos existe [6] un claro razonamiento en círculo. Una persona que toma posesión de los bienes de otro y usa de ellos como si fuesen propios declara en cierto modo que son los suyos, y esta falsedad es la fuente de la inmoralidad de la injusticia. Pero ¿son la propiedad, el derecho o la obligación inteligibles sin una inmoralidad precedente?

Una persona desagradecida para con su bienhechor afirma en cierto modo que [7] no ha recibido jamás favores de él. Pero ¿de qué manera? ¿Es quizá porque su deber consiste en ser agradecido? Sin embargo, esto supone que existe una regla precedente del deber y la moral. ¿Es quizá porque la naturaleza humana es generalmente agradecida y nos hace concluir que una persona que causa un daño jamás recibe un favor de la persona dañada? Pero la naturaleza humana no es, en general, tan agradecida que justifique esta conclusión; o si lo fuese, ¿es una excepción a la regla general criminal en todos los casos, por la única razón de ser una excepción?

Sin embargo, lo que bastará totalmente para destruir este sistema caprichoso [8] es observar que nos deja abandonados a la misma dificultad al dar una razón de por qué la verdad es virtuosa y la falsedad viciosa que al explicar el mérito o fealdad de cualquier otra acción. Concederé —si así se quiere— que toda inmoralidad procede de esta supuesta falsedad de la acción, con la única condición de que se me presente una razón plausible de por qué una falsedad tal es inmoral. Si se considera como es debido la materia, nos hallaremos ante la misma dificultad que en un principio.

Este último argumento es muy concluyente; porque si no existiese un mérito o [9] fealdad evidente unido a esta especie de verdad o falsedad, ésta no podría jamás tener ninguna influencia sobre nuestras acciones. ¿Pues quién piensa dejar de cometer una acción porque otros pueden sacar falsas conclusiones de ella? ¿O quién ha realizado alguna porque puede dar lugar a conclusiones verdaderas? *(N. del A.)*

140 Como una prueba de qué confuso es [por lo común] nuestro modo de pensar sobre este asunto podemos observar que los que afirman que la moralidad es demostrable no dicen que la moralidad radica en las relaciones y que las relaciones son distinguibles por la razón. Tan sólo dicen que la razón puede descubrir que una acción tal en tales relaciones es virtuosa y que otra acción es viciosa. Parece que piensan [que es suficiente con que introduzcan] la palabra *relación* en la proposición sin preocuparse de si [era adecuado] o no. Sin embargo, me parece que aquí el argumento es claro. La razón demostrativa descubre tan sólo relaciones. Pero la razón, según esta hipótesis, descubre también el vicio y la virtud. Por consiguiente, estas cualidades morales deben ser relaciones. Cuando censuramos una acción en una situación dada, el objeto total y complejo constituido por la acción y situación debe [formar] ciertas relaciones en las que consiste la esencia del vicio. Esta hipótesis no es inteligible de otro modo. ¿Pues, qué descubre la razón cuando declara que una acción es viciosa? ¿Descubrirá una relación o una [cuestión de] hecho? Estas cuestiones son decisivas y no pueden ser eludidas. *(N. del A.)*

141 En lo que sigue, *natural* se contrapone también a veces a *civil*, a veces a *moral*. La oposición revelará siempre el sentido en que se lo toma. *(N. del A.)*

PARTE 2 [SB 477]
DE LA JUSTICIA Y LA INJUSTICIA

SECCIÓN 1. ¿ES LA JUSTICIA UNA VIRTUD NATURAL O ARTIFICIAL?

Ya he insinuado anteriormente que nuestro sentimiento de la virtud [1] no es natural en todos los casos, sino que hay algunas virtudes que producen placer y aprobación por medio de un artificio o mecanismo que surge de las circunstancias y necesidades de la humanidad. Afirmo que de esta especie es la *justicia*, e intentaré defender esta opinión por un argumento breve y, según espero, convincente, antes de examinar la naturaleza del artificio del cual se deriva el sentimiento de esta virtud.

Es evidente que cuando alabamos una acción consideramos solamente [2] los motivos que la han producido y consideramos la acción como signo o indicación de ciertos principios de la mente o el carácter. La realización externa no tiene ningún mérito. Debemos dirigir nuestra vista al interior para hallar la cualidad moral. Esto no podemos hacerlo directamente, y, por consiguiente, fijamos nuestra atención en las acciones como signos externos; pero estas acciones se siguen considerando como signos, y el último objeto de nuestra alabanza y aprobación es el motivo que las produjo.

Del mismo modo, cuando exigimos la realización de una acción o [3] censuramos a una persona por no realizarla suponemos siempre que si uno estuviese en esa situación estaría influido por el motivo propio de esa acción y estimamos vicioso en esa persona no tenerlo en cuenta. Si hallamos después de una investigación que el motivo virtuoso aún influía en su ánimo, aunque impedido en su acción por circunstancias que nos eran desconocidas, retiramos nuestra censura y experimentamos la misma estima por aquella persona que si hubiese realizado la [SB 478] acción que exigimos de ella.

[4] En consecuencia, resulta que todas las acciones virtuosas derivan su mérito de motivos virtuosos y son consideradas meramente como signos de estos motivos. De este principio concluyo que el primer motivo virtuoso que concede un mérito a la acción no puede ser nunca un respeto por la virtud de esa acción, sino que debe ser algún otro motivo o principio natural. Suponer que el mero respeto por la virtud de la acción puede ser el primer motivo que produjo la acción y la hace virtuosa es razonar en círculo. Antes de que podamos tener un respeto tal, la acción debe ser realmente virtuosa y esta virtud debe derivarse de algún motivo virtuoso; por consiguiente, el motivo virtuoso debe ser diferente del respeto por la virtud de la acción. Un motivo virtuoso es un requisito para volver una acción virtuosa. Una acción debe ser virtuosa antes de que tengamos un respeto por su virtud. Algún motivo virtuoso, por consiguiente, debe ser anterior a ese respeto.

[5] No es esto meramente una sutileza metafísica, sino que interviene en todos nuestros razonamientos en la vida corriente, aunque quizá no seamos capaces de exponerlos en términos filosóficos tan claros. ¿Por qué censuramos a un padre cuando

descuida a su hijo? Porque, muestra una carencia de la afección natural que es el deber de todo padre. Si la afección natural no fuese un deber, el cuidado de los hijos no sería un deber y resultaría imposible que pudiéramos tener el deber ante nuestros ojos cuando prestamos atención a nuestra prole. En este caso, por consiguiente, todos los hombres suponen un motivo para la acción distinto del sentimiento del deber.

[6] Hay un hombre, por ejemplo, que realiza muchas acciones buenas: ayuda a los desgraciados, consuela a los afligidos y extiende su bondad hasta quienes le son más extraños. Ningún carácter puede ser más amable y virtuoso. Consideramos estas acciones como pruebas de la más grande humanidad. Esta humanidad concede mérito a las acciones. El respeto por este mérito, por consiguiente, es una consideración secundaria y que deriva del anterior principio de humanidad, que es meritorio y laudable.

[7] En resumen, puede ser establecido como una máxima indudable [SB 479] *que ninguna acción puede ser virtuosa o moralmente buena, a menos que exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca distinto del sentimiento de su moralidad.*

[8] Sin embargo, ¿acaso no puede el sentimiento de la moralidad, o del deber, producir una acción sin ningún otro motivo? Respondo: puede; pero esto no constituye una objeción para la presente doctrina. Cuando un motivo o principio virtuoso es común a la naturaleza humana, una persona que siente su corazón privado de este motivo puede odiarse a sí misma por esto y puede realizar la acción sin el motivo, por un cierto sentimiento del deber, para adquirir por práctica este principio virtuoso o al menos para ocultar tanto como sea posible su carencia de él. A un hombre que realmente no experimenta gratitud en su alma le agrada, sin embargo, realizar acciones de agradecimiento y piensa que por este medio ha cumplido con su deber. Las acciones son al principio consideradas como signos de motivos, pero es habitual en este caso, como en todos los demás, fijar nuestra atención en los signos y olvidar en cierta medida la cosa significada. Sin embargo, aunque en algunas ocasiones una persona pueda realizar una acción meramente por respeto a su obligación moral, esto mismo supone la existencia en la naturaleza humana de diferentes principios que son capaces de producir la acción y cuya belleza moral vuelve la acción meritoria.

Ahora bien, para aplicar todo esto al caso presente, voy a suponer [9] que una persona me ha prestado una cantidad de dinero a condición de que se la devuelva en unos pocos días, y a suponer también que después de la expiración del plazo concedido me pide la suma. Me pregunto *¿qué razón o motivo tengo para devolver el dinero?* Se me dirá que mi respeto por la justicia y mi odio por toda villanía y fraude son razones suficientes para mí, si yo conservo algo de honradez o sentimiento del deber y de la obligación. Esta respuesta, no lo dudo, es justa y satisfactoria para un hombre en un estado civilizado y cuando ha sido formado de acuerdo con cierta disciplina y educación; pero en una condición ruda y más *natural*, si se permite llamar a esta condición natural, esta respuesta sería rechazada como perfectamente ininteligible y sofística, puesto que una persona en esta situación preguntaría [SB 480] inmediatamente: *¿en qué consiste esta honradez y justicia que encontráis en la devolución de un préstamo y en la*

abstención de la propiedad ajena? No está, seguramente, en la acción externa. Debe, por consiguiente, hallarse en el motivo del que la acción externa se deriva. Este motivo no puede considerarse nunca como el respeto por la honradez de la acción, pues es una clara falacia decir que se requiere un motivo virtuoso para hacer una acción honrada y al mismo tiempo que el respeto por la honradez es el motivo de la acción. No podremos jamás apreciar la virtud de una acción a menos que la acción haya sido antes virtuosa. Ninguna acción puede ser virtuosa sino en cuanto que procede de un motivo virtuoso. Un motivo virtuoso, por consiguiente, debe preceder al respeto por la virtud, y es imposible que el motivo virtuoso y el respeto por la virtud sean lo mismo.

[10] Se requiere, pues, hallar algún motivo para los actos de justicia y honestidad, distinto de nuestro respeto por la honradez, y en esto radica la mayor dificultad. Porque si decimos que la preocupación por nuestro interés privado o nuestra reputación es el motivo legítimo de todas las acciones honestas, se seguiría que siempre que esta preocupación desaparece, la honestidad no puede tener lugar. Es cierto que el egoísmo, cuando actúa en libertad, en lugar de conducirnos a acciones honradas es la fuente de toda injusticia y violencia y que ningún hombre puede corregir esos vicios sin corregir y restringir los movimientos *naturales* de ese apetito.

[11] Si se afirma que la razón o motivo de tales acciones es el *respeto por el interés público*, al que nada es más contrario que los ejemplos de injusticia y deshonestidad, propondré las tres siguientes consideraciones como dignas de tenerse en cuenta: *En primer lugar*, el interés público no se halla naturalmente unido a la observancia de las reglas de justicia, sino que solamente se halla conectado con ellas después de una convención artificial para el establecimiento de estas reglas, como [SB 481] se expondrá más adelante extensamente. *En segundo lugar*, si suponemos que el préstamo era secreto y que es necesario para el interés de la persona que el dinero sea devuelto del mismo modo (como cuando el prestamista desea ocultar sus riquezas), en esta ocasión el ejemplo cesa, y el público no se halla ya interesado en las acciones del deudor, aunque yo supongo que no existirá moralista que pretenda afirmar que el deber y la obligación cesan. *En tercer lugar*, la experiencia prueba de un modo suficiente que los hombres, en el curso habitual de la vida, no consideran algo tan remoto como el interés público cuando pagan a sus acreedores, cumplen sus compromisos y se abstienen de cualquier clase de robo, pillaje e injusticia. Ése es un motivo demasiado remoto y sublime para afectar a la generalidad de la humanidad y para operar con fuerza en acciones tan contrarias al interés privado como son frecuentemente las de justicia y de la honestidad común.

[12] En general, puede afirmarse que en la mente humana no existe una pasión como el amor a la humanidad, simplemente en cuanto tal, en independencia de las cualidades de las personas, de sus servicios o de su relación con nosotros. Es cierto que no existe criatura humana, e incluso sensible, cuya felicidad o desgracia no nos afecte en alguna medida si nos es próxima y nos es expuesta en vivos colores; pero esto procede meramente de la simpatía y no es prueba de una afección universal para con la humanidad, puesto que este interés se extiende más allá de nuestra especie. Una pasión

entre los sexos es una pasión evidentemente implantada en la naturaleza humana, y esta pasión no sólo se manifiesta en sus síntomas peculiares, sino también inflamando los otros principios de afección y produciendo un mayor amor a la belleza, un mayor ingenio y una mayor amabilidad que los que habrían surgido de otro modo sin ellos. Si existiese un amor universal entre las criaturas humanas se presentaría de la misma manera. Cualquier grado de una buena cualidad produciría una afección más fuerte que el odio producido por el mismo grado de una mala cualidad, lo que es contrario a lo que hallamos en la experiencia. Los temperamentos de los hombres son diferentes y algunos tienen una tendencia a las afecciones más tiernas, mientras que otros la poseen hacia las pasiones más violentas; pero en conjunto podemos afirmar que el hombre en general, o la naturaleza humana, no es más que el objeto del amor y el odio y requiere de alguna otra causa que por una [SB 482] doble relación de impresiones e ideas pueda excitar estas pasiones. En vano intentaremos eludir esta hipótesis. No existe fenómeno alguno que sugiera una tal afección hacia los hombres, en independencia de su mérito y de cualquier otra circunstancia. Amamos la compañía en general, pero igual que amamos cualquier otra diversión. Un *inglés* en *Italia* es un amigo nuestro, un *europeo* lo es en *China*, y quizás un hombre sería apreciado como tal si lo encontrásemos en la Luna. Pero esto procede sólo de su relación con nosotros mismos, que en estos casos cobra mayor fuerza por hallarse confinada a unas pocas personas.

Si la benevolencia pública o el respeto por los intereses de la humanidad [13] no pueden ser el motivo original de la justicia, mucho menos pueden serlo la *benevolencia privada* o *el respeto por los intereses de la parte afectada*. ¿Qué ocurre si se trata de mi enemigo y me da un justo motivo para odiarle? ¿Y qué si es un hombre vicioso y merece el odio de la humanidad entera? ¿Qué si es un avaro y no puede hacer uso ninguno de lo que le arrebato? ¿Qué si es un degenerado licencioso y obtiene más perjuicio que beneficio de sus amplias posesiones? ¿Y qué si yo me hallo necesitado y tengo motivos urgentes para adquirir algo para mi familia? En todos estos casos el motivo original de la justicia faltaría, y por consiguiente la justicia misma, y con ella la propiedad, el derecho y la obligación.

Un hombre rico tiene la obligación de dar a los que se hallan necesitados [14] una parte de las cosas que le son superfluas. Si la benevolencia privada fuese el motivo original de la justicia, un hombre no estaría obligado a dejar a otros en la posesión más que de lo que está obligado a darles. En último término, la diferencia sería muy poco considerable. Los hombres centran sus afecciones más sobre lo que poseen que sobre aquello de lo que nunca disfrutaron; por esta razón sería una mayor crueldad desposeer a un hombre de alguna cosa que no dársela. Pero ¿quién puede afirmar que éste es el único fundamento de la justicia?

[15] Además debemos considerar que la principal razón capital por la [SB 483] que los hombres se sienten tan unidos a sus posesiones es que las consideran como su propiedad y como aseguradas para ellos de un modo inviolable por las leyes de la sociedad; pero ésta es una consideración secundaria y dependiente de las nociones precedentes de justicia y propiedad.

[16] La propiedad de un hombre se supone que está defendida contra cualquier mortal en cualquier caso posible; pero, la benevolencia privada hacia el propietario es y debe ser más débil en unas personas que en otras, y en muchos, o de hecho en la mayoría, debe faltar absolutamente. La benevolencia privada, por consiguiente, no es el motivo original de la justicia.

[17] De todo esto se sigue que no tenemos un motivo real o universal para observar las leyes de la equidad más que la misma equidad y el mérito de esa observancia, y como ninguna acción puede ser equitativa o meritoria cuando no puede surgir de algún motivo separado, existe aquí un sofisma evidente y un razonamiento en círculo. Por consiguiente, a menos que concedamos que la naturaleza ha establecido un sofisma y lo ha hecho necesario e inevitable, debemos admitir que el sentido de la justicia e injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge artificialmente, aunque necesariamente, de la educación y de las convenciones humanas.

[18] Debo añadir, como un corolario de este razonamiento, que puesto que ninguna acción puede ser laudable o censurable sin motivos o pasiones impulsoras, distintas del sentimiento de la moral, estas distintas pasiones deben tener una gran influencia sobre ese sentimiento. De acuerdo con la fuerza general de éstas en la naturaleza humana, censuramos o alabamos. Al juzgar la belleza de los cuerpos de los animales dirigimos nuestra vista a la disposición de ciertas especies, y cuando los miembros y figura observan la proporción común a esta especie declaramos que es hermosa y bella. De igual manera consideramos siempre la fuerza *natural* y *habitual* de las pasiones cuando juzgamos del vicio y la virtud, y cuando las pasiones se apartan mucho de la medida común, en cualquier dirección, son siempre desaprobadas como viciosas. Un hombre quiere más a sus hijos que a sus sobrinos, a sus sobrinos más que a sus primos y a sus primos más [SB 484] que a los extraños, siendo iguales las restantes circunstancias. De aquí surgen nuestras reglas comunes del deber, prefiriendo los unos a los otros. Nuestro sentimiento del deber sigue siempre el curso común y natural de nuestras pasiones.

Para evitar ofender a nadie, debo señalar aquí que cuando niego [19] que la justicia sea una virtud natural hago uso de la palabra *natural* sólo como contrapuesta a *artificial*. En otro sentido de la palabra, así como ningún principio de la mente humana es más natural que el sentimiento de la virtud, así tampoco ninguna virtud es más natural que la justicia. La humanidad es una especie inventiva, y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria, puede decirse con propiedad que es natural, igual que lo que procede de un modo inmediato de principios originales, sin la intervención del pensamiento o la reflexión. Aunque las reglas de la justicia sean *artificiales*, no son *arbitrarias*. Tampoco es una expresión impropia llamarlas *leyes naturales*, si por *natural* entendemos lo que es común a una especie o incluso si nos limitamos a designar con ello lo que es inseparable de las especies.

SECCIÓN 2. DEL ORIGEN DE LA JUSTICIA Y LA PROPIEDAD

Procedamos ahora a examinar dos cuestiones: *la que concierne al modo* [1] *en que las reglas de la justicia son establecidas por el artificio del hombre y la concerniente a las razones que nos determinan a atribuir a la observancia o descuido de estas reglas una belleza y fealdad morales.* Estas cuestiones se mostrarán después como diferentes. Empezaré por la primera.

De todos los animales que pueblan nuestro globo no hay ninguno [2] con el que la naturaleza parezca (a primera vista) haberse conducido con más crueldad que el hombre, si se tienen en cuenta las innumerables carencias y necesidades con que lo ha dotado y los escasos medios que ella le proporciona para la satisfacción de estas necesidades. En otras criaturas estas dos cosas se compensan entre sí. Si consideramos al león como animal voraz y carnívoro, descubriremos fácilmente [SB 485] que tiene muchas necesidades; pero si dirigimos nuestra vista a su estructura y carácter, agilidad, valor, armas y fuerza veremos que estas ventajas guardan proporción con sus carencias. La oveja y el buey se hallan privados de estas ventajas, pero sus apetitos son moderados y su alimento es fácil de buscar. Tan sólo en el hombre puede observarse en su mayor perfección esta conjunción antinatural de debilidad y necesidad. No sólo el alimento que se requiere para su sustento huye ante su busca y proximidad, o por lo menos requiere de su trabajo para ser producido, sino que también debe poseer vestidos y cobijo contra las inclemencias del tiempo. Considerándolo en sí mismo, no se halla provisto ni de armas, ni de fuerza, ni de otras habilidades naturales que pudieran servir en algún grado para obviar tantas necesidades.

[3] Sólo por medio de la sociedad es capaz de suplir estos defectos y alcanzar la igualdad con los restantes seres y hasta adquirir la superioridad sobre ellos. Por medio de la sociedad todas sus debilidades se compensan, y aunque en esta situación sus exigencias se multiplican a cada momento, sus capacidades se aumentan todavía más y lo dejan en todos los aspectos más satisfecho y feliz de lo que sería posible llegar a estar en su condición salvaje y solitaria. Cuando un individuo trabaja aparte y sólo para sí mismo, su fuerza es demasiado escasa para ejecutar una obra considerable; su trabajo, empleándose en satisfacer todas sus diferentes necesidades, no alcanza nunca la perfección en un arte particular, y como su fuerza y éxito no son siempre iguales, la más pequeña falta en una de estas artes particulares debe ir acompañada de la ruina y miseria inevitables. La sociedad proporciona un remedio para estos *tres* inconvenientes. Por la unión de las fuerzas nuestro poder se aumenta; por la división del trabajo nuestra capacidad crece, y por el auxilio mutuo nos hallamos menos expuestos a la fortuna y los accidentes. La sociedad se convierte en algo ventajoso por esta *fuerza, capacidad* y *seguridad* adicionales.

[4] Para formar la sociedad se requiere no solamente que ésta sea ventajosa, [SB 486] sino que los hombres sean conscientes de estas ventajas, y es imposible que en su estado salvaje e inculto puedan, por el estudio y reflexión tan sólo, llegar a alcanzar este conocimiento. Afortunadamente se halla unida a estas necesidades, cuyos remedios son remotos y oscuros, otra necesidad que, teniendo un remedio más cercano y obvio, debe ser considerada como el principio primero y original de la sociedad humana. Esta

necesidad no es otra más que el natural apetito sexual, que une a los seres humanos y mantiene su unión hasta que un nuevo lazo surge con su interés por la prole común. Este nuevo interés es también un principio de unión entre padres e hijos, y forma una sociedad más numerosa, en la que los padres gobiernan por su mayor fuerza y sabiduría y al mismo tiempo son moderados en el ejercicio de esta autoridad por el afecto que profesan a sus hijos. En poco tiempo la costumbre y el hábito, actuando sobre las tiernas mentes de los hijos, los hacen sensibles a las ventajas que pueden sacar de la sociedad, al mismo tiempo que los hacen gradualmente también aptos para ella, suavizando su rudeza y las afecciones adversas que pudieran evitar su vida en sociedad.

Pues debe reconocerse que aunque las circunstancias de la naturaleza [5] humana puedan volver una unión necesaria, y aunque la pasión sexual y el afecto natural parezcan hacerla inevitable, sin embargo, existen otras particularidades en nuestro *temperamento natural* y en las *circunstancias externas* que son nocivas y aun contrarias a la unión requerida. Entre las primeras podemos estimar justamente como la más considerable al *egoísmo*. Me doy cuenta que, hablando en general, las exposiciones de esta cualidad han ido demasiado lejos y que las descripciones que ciertos filósofos gustan hacer del género humano están en este particular tan lejanas de la naturaleza como las noticias de los monstruos que encontramos en las fábulas y narraciones. Muy lejos [SB 487] de pensar que los hombres no sienten afecto por nada que vaya más allá de ellos, opino que, aunque es raro encontrar a alguien que quiera más a otra persona que a sí mismo, sin embargo, es difícil no hallar una persona en quien todos los afectos reunidos no superen al egoísmo. Consultemos la experiencia común: se verá que aunque todos los gastos familiares están, en general, bajo la dirección del cabeza de familia, sin embargo, existen pocos de ellos que no destinen la mayor parte de sus fortunas a los placeres de sus mujeres y a la educación de sus hijos, reservando la parte más pequeña para su propio uso y entretenimiento. Esto es lo que podemos observar con respecto a aquellos que han establecido ciertos vínculos afectivos, y es de presumir que sucedería lo mismo con los otros si se hallasen en análoga situación.

Pero, aunque esta generosidad debe ser reconocida para honra de [6] la naturaleza humana, debemos al mismo tiempo señalar que una afección tan noble, en lugar de hacer al hombre apto para las sociedades extensas, es casi tan contrario a ellas como el más estrecho egoísmo, pues como cada persona se ama más a sí misma que a los otros y en su amor por los otros muestra el más grande afecto por sus parientes y conocidos, debe producir esto una oposición de pasiones y una consecuente oposición de acciones, que no pueden sino ser peligrosas para la recién establecida unión.

Sin embargo, merece señalarse que esta oposición de pasiones iría [7] acompañada sólo de un pequeño peligro si no se uniese con ella una particularidad de las *circunstancias externas*, que aporta la oportunidad para que se manifieste. Existen tres especies de bienes de los que somos poseedores: la satisfacción interna de nuestra mente, las ventajas externas de nuestro cuerpo y el disfrute de las posesiones que hemos adquirido por nuestra laboriosidad y buena fortuna. Nos hallamos perfectamente seguros del goce de la primera. La segunda nos puede ser arrebatada, pero no puede ser

ventajosa al que nos priva de su uso. [SB 488] Solamente la última está expuesta a la violencia de otros y puede ser transferida sin sufrir ninguna pérdida o alteración; al mismo tiempo no existe cantidad suficiente de tales bienes para satisfacer los deseos y necesidades de todos. Por consiguiente, del mismo modo que el cultivo de estos bienes es la principal ventaja de la sociedad, la *inestabilidad* de su posesión, junto con su *escasez* son sus principales impedimentos.

[8] Es inútil que esperemos encontrar en la *naturaleza inculta* un remedio para este inconveniente o hallar un principio natural de la mente humana que pueda controlar estas afecciones partidistas y hacernos vencer las tentaciones que surgen de nuestras circunstancias. La idea de la justicia no podrá nunca servir para este propósito o ser tomada por un principio natural capaz de inspirar a los hombres una conducta equitativa con respecto de sus semejantes. Esta virtud, tal como ahora se entiende, ni siquiera pudo haber sido soñada entre hombres rudos y salvajes, pues la noción de daño o injusticia implica una inmoralidad o vicio cometido contra otra persona, y como toda inmoralidad se deriva de algún defecto o corrupción de las pasiones, y como este defecto debe ser apreciado en gran medida según el curso ordinario de la naturaleza en la constitución de la mente, será fácil saber si somos culpables de una inmoralidad para con los otros, considerando las fuerzas naturales y usuales de esas diversas afecciones que se refieren a ellas. Ahora bien, resulta que, en la estructura original de nuestra mente, nuestra más intensa atención se halla confinada a nosotros mismos; la que la sigue, a nuestros parientes y conocidos, y solamente la más débil es la que alcanza a los extranjeros y las personas que nos son indiferentes. Así pues, esta parcialidad y esta afección desigual no sólo debe tener influencia en nuestro comportamiento y conducta en sociedad, sino también sobre nuestras ideas de vicio y de virtud, hasta el punto de hacernos considerar cualquier transgresión notable de tal grado de parcialidad, por una mayor extensión o restricción de estas afecciones, como viciosa e inmoral. Podemos observar esto en nuestros juicios comunes concernientes a las acciones, cuando censuramos a una persona por concentrar todos sus afectos en su familia, o por tener tan poco interés por ella que, en cualquier [SB 489] conflicto de interés, da la preferencia a un extraño o a un conocido por casualidad. De todo esto se deduce que nuestras ideas naturales, no cultivadas, de la moralidad, en lugar de aportar un remedio para la parcialidad de nuestras afecciones, se adaptan más bien a esta parcialidad y le conceden una fuerza e influencia adicionales.

El remedio, por consiguiente, no se deriva de la naturaleza, sino [9] del *artificio*, o, propiamente hablando, la naturaleza aporta un remedio en el juicio y el entendimiento para lo que es irregular y nocivo en las afecciones, pues cuando los hombres por su temprana educación en la sociedad han llegado a ser conscientes de las ventajas que resultan de ella y además han adquirido una nueva afición por la compañía y la conversación, y cuando han observado que las principales perturbaciones en la sociedad surgen de los bienes que podemos llamar externos y de su fácil desligamiento y transición de una persona a otra, deben buscar un remedio colocando estos bienes, en tanto que es posible, al mismo nivel que las ventajas fijas y constantes del espíritu y el cuerpo. Esto no puede suceder más que por una convención realizada entre todos los miembros de la

sociedad, con el fin de conceder estabilidad a los bienes externos y permitir a cada uno el disfrute pacífico de lo que puede adquirir por su suerte y laboriosidad. Por este medio todo el mundo conoce lo que puede poseer seguramente y las pasiones son dominadas en sus movimientos partidistas y contradictorios. Esta restricción no es contraria a estas pasiones, pues si lo fuese no se hubiera establecido ni mantenido nunca, y sólo es contraria a sus movimientos ciegos e impetuosos. En lugar de apartarnos de nuestro propio interés o del de nuestros amigos más próximos, al abstenernos de la propiedad ajena, no hay mejor manera de atender a ambos intereses que por una convención tal, ya que por medio de ella se sostiene la sociedad, que es tan necesaria para el bienestar y subsistencia de los demás como para la nuestra.

Esta convención no tiene la naturaleza de una *promesa*, pues [10] hasta las promesas mismas, como veremos más adelante, surgen de [SB 490] las convenciones humanas. Es solamente un sentimiento general de interés común, sentimiento que todos los miembros de la sociedad expresan mutuamente y que los induce a regular su conducta por ciertas normas. Yo observo que convendrá para mi interés dejar a otro en la posesión de sus bienes, *dado que* él se conducirá de la misma manera con respecto a mí. Éste es consciente de un interés similar en la regulación de su conducta. Cuando este sentimiento común de interés se expresa mutuamente y es conocido por ambas partes produce una resolución y conducta correspondiente. Esto puede llamarse de un modo bastante adecuado convención o mutuo acuerdo, aun sin la interposición de una promesa, puesto que las acciones de cada uno de nosotros tienen una referencia a la del otro y son realizadas bajo el supuesto de que hay que realizar algo en favor de la otra parte. Dos hombres que mueven los remos de un bote lo hacen por un acuerdo o convención, aunque nunca se hayan prometido nada mutuamente. La regla que concierne a la estabilidad de la posesión no se deriva menos de las convenciones humanas, dado que surge gradualmente y adquiere fuerza en una lenta progresión por nuestra experiencia repetida de los inconvenientes de no cumplirla. Por el contrario, esta experiencia nos asegura aún más que el sentimiento de interés se ha hecho común entre nuestros conciudadanos y nos proporciona confianza en la regularidad futura de su conducta; solamente en la expectativa de ésta se basan nuestra moderación y abstinencia. Del mismo modo todas las lenguas se van estableciendo gradualmente por las convenciones humanas sin ninguna promesa. De igual forma el oro y la plata llegan a ser medidas corrientes de cambio y son considerados como pago suficiente de lo que vale cien veces más.

[11] Cuando esta convención que concierne a la abstención de las posesiones de los demás se ha realizado y todos han adquirido la estabilidad de sus posesiones, surgen inmediatamente las ideas de justicia o injusticia, lo mismo que las de *propiedad, derecho* y *obligación*. Las [SB 491] últimas son completamente ininteligibles sin entender antes las primeras. Nuestra propiedad no es más que aquellos bienes cuya constante posesión está establecida por las leyes de la sociedad, o sea por las leyes de la justicia. Por consiguiente, los que hacen uso de las palabras *propiedad, derecho* u *obligación* antes de que hayamos explicado el origen de la justicia, o incluso hacen uso de ellas en esa

explicación, son culpables de una gran falacia y no podrán razonar nunca sobre un fundamento sólido. La propiedad de un hombre es algún objeto relacionado con él. Esta relación no es natural, sino moral y fundada sobre la justicia. Es verdaderamente absurdo, por consiguiente, imaginar que podamos tener una idea de la propiedad sin comprender plenamente la naturaleza de la justicia y mostrar su origen en el artificio y designio de los hombres. El origen de la justicia explica el de la propiedad. El mismo artificio da origen a ambas. Como nuestro primer y más natural sentimiento de la moral se funda en la naturaleza de nuestras pasiones y nos da preferencia a nosotros y a nuestros amigos frente a los extraños, es imposible que exista algo análogo a un derecho fijo de propiedad mientras que las pasiones opuestas impulsen al hombre en direcciones contrarias y no sean dominadas por una convención o acuerdo.

Nadie puede dudar de que la convención para la distinción de la [12] propiedad y para la estabilidad de su posesión es, de todas las circunstancias, la más necesaria para el establecimiento de la sociedad humana, y de que después del acuerdo para fijar y observar esta norma queda poco o nada que hacer para fundamentar una perfecta armonía y concordia. Todas las demás pasiones, aparte de la del interés, son, o fácilmente dominadas, o no tienen una consecuencia tan perniciosa cuando son permitidas. La *vanidad* ha de ser más bien estimada como una pasión social y un nexo de unión entre los hombres. La *piedad* y el *amor* han de ser considerados del mismo modo, y la *envidia* y la *venganza*, aunque perniciosas, actúan sólo a intervalos y se dirigen contra personas particulares a quienes consideramos nuestros superiores o enemigos. Tan sólo la avidez por adquirir bienes y posesiones para [SB 492] nosotros y nuestros amigos es insaciable, perpetua, universal y totalmente destructora de la sociedad. Apenas si existe alguien que no esté influido por ella y no hay nadie que no tenga razones para temerla cuando obra sin ninguna restricción y da rienda suelta a sus primeros y más naturales movimientos. Así que, en resumen, debemos estimar que las dificultades para el establecimiento de la sociedad serán más o menos grandes según sean las que encontremos al regular o restringir esta pasión.

Es cierto que ninguna afección de la mente humana posee a la vez [13] la suficiente fuerza y dirección propia para equilibrar el deseo de ganancia y hacer a los hombres aptos para la sociedad llevándolos a que se abstengan de las posesiones de los demás. La benevolencia hacia los extraños es demasiado débil para este propósito, y en cuanto a las restantes pasiones, más bien inflaman esta avidez, al observar que cuanto más grandes son nuestras posesiones mayor es la capacidad que tenemos de satisfacer todos nuestros apetitos. No existe, por consiguiente, otra pasión capaz de guiar la afección interesada más que la misma afección mediante un cambio de su dirección. Ahora bien, con la menor reflexión esta alteración debe necesariamente producirse, ya que es evidente que la pasión se satisface mucho mejor mediante su restricción que mediante su libertad, y que preservando la sociedad avanzamos mucho más en la adquisición de las posesiones que en la condición solitaria y desamparada, que debe ser la consecuencia de la violencia y el libertinaje universal. La cuestión de la maldad y bondad de la naturaleza humana no interfiere en lo más mínimo en el problema concerniente al origen de la sociedad, y no

deben considerarse más que los grados de sagacidad y estupidez de los hombres, pues es indiferente que la pasión del interés sea viciosa o virtuosa, puesto que ella sola se restringe a sí misma; así que, si es virtuosa, los hombres llegan a ser virtuosos por su virtud, y si es viciosa, su vicio tiene el mismo efecto.

[14] Ahora bien, como al establecer la regla para la estabilidad de la [SB 493] posesión esta pasión se restringe a sí misma, si esta regla es verdaderamente abstrusa y de difícil invención la sociedad debe ser estimada en cierto modo accidental y como efecto de mucho tiempo; pero, si hallamos que nada es más simple y claro que esta regla; que ya cualquier padre, para mantener la paz entre sus hijos, debe establecerla, y que estos primeros rudimentos de la justicia deben ser mejorados cada día a medida que la sociedad se hace más amplia; si todo esto parece evidente, como ciertamente lo es, debemos concluir que es totalmente imposible para los hombres permanecer un tiempo considerable en la condición salvaje que precede a la sociedad, y que su primer estado y situación debe con justicia ser estimado como social. Esto, sin embargo, no impide que los filósofos puedan, si les agrada, extender su razonamiento al *estado de naturaleza* con tal que concedan que se trata de una ficción filosófica que jamás ha tenido ni puede tener una realidad. Estando la naturaleza humana compuesta de dos partes principales que son requeridas para todas sus acciones, las afecciones y el entendimiento, es cierto que los movimientos ciegos de las primeras, sin la dirección del último, hacen incapaces al hombre para la sociedad, y nos debe ser permitido considerar por separado los resultados de estas operaciones distintas de las dos partes componentes de la mente. Debe permitirse la misma libertad a los filósofos de la moral que la concedida a los filósofos de la naturaleza, y es muy usual entre los últimos considerar un movimiento como compuesto y consistente de dos partes separadas entre sí aunque al mismo tiempo reconozcan que en sí es simple e inseparable.

[15] El *estado de naturaleza*, por consiguiente, ha de ser considerado como una mera ficción, análoga a la *edad de oro* que los poetas han inventado, con la única diferencia que la primera se describe como llena de guerras, violencia e injusticia, mientras que la última se nos pinta como la más encantadora y apacible condición que es posible imaginar. Las estaciones de la naturaleza en esta primera edad eran tan templadas, si hemos de creer a los poetas, que no existía para los [SB 494] hombres la necesidad de procurarse vestidos y casa como protección contra la violencia del calor y el frío. Los ríos llevaban leche y vino. Los robles daban miel y la naturaleza espontáneamente producía sus mejores frutos. Y no eran éstas las ventajas principales de tan feliz edad. No sólo las tempestades y las tormentas se hallaban apartadas de la naturaleza, sino que también las aún más furiosas tempestades de los pechos humanos eran desconocidas, cuando ahora causan una conmoción tan grande y engendran una tan gran confusión. La avaricia, la ambición, la crueldad, el egoísmo, no existían; el afecto cordial, la compasión, la simpatía eran los únicos impulsos que conocía el alma humana. Hasta la distinción entre lo *mío* y lo *tuyo* estaba desterrada de entre esta feliz raza de mortales, y con ella las nociones de propiedad y obligación, justicia e injusticia.

Esto, sin duda, ha de ser considerado como una fútil ficción; pero, [16] sin embargo,

merece ahora nuestra atención, porque nada puede mostrar de un modo más evidente el origen de las virtudes que son el asunto de la presente investigación. Ya he señalado que la justicia nace de las convenciones humanas y que éstas se proponen remediar algunos inconvenientes que proceden de la concurrencia de ciertas *propiedades* de la mente humana con la *situación* de los objetos externos. Las cualidades de la mente humana son el *egoísmo* y la *generosidad limitada*, y la situación de los objetos externos es su *facilidad de cambio*, unida a su *escasez* en comparación con las carencias y deseos de los hombres. Pero aunque los filósofos hayan disparatado en estas especulaciones, los poetas han sido guiados de un modo más seguro por un cierto gusto o instinto común que en la mayoría de los géneros de razonamiento va más allá que cualquier arte y filosofía de los que hasta ahora conocemos. Ellos vieron claramente que si todo hombre experimentase una amable consideración por los demás y si la naturaleza satisficiese abundantemente nuestras necesidades y deseos no hubiera podido existir la lucha de intereses que supone la justicia, y no hubiera habido ocasión para las distinciones y límites de la propiedad y posesión que en el presente están en uso por parte de la humanidad. Aumentad en un grado suficiente la benevolencia de los [SB 495] hombres o la liberalidad de la naturaleza y haréis que la justicia se vuelva inútil, siendo ocupado su lugar por más nobles virtudes y bienes más valiosos. El egoísmo de los hombres es excitado por lo poco que poseemos en relación con nuestras necesidades, por lo que para restringir este egoísmo los hombres se han visto obligados a separarse de la comunidad y a distinguir entre los bienes propios y los ajenos.

No hubiéramos tenido que recurrir a las ficciones de los poetas [17] para aprender esto, sino que, aparte de lo razonable del asunto, podríamos descubrir la misma verdad por la experiencia y observación comunes. Es fácil darse cuenta de que un afecto cordial vuelve todas las cosas comunes entre amigos y que las gentes casadas, especialmente, pierden mutuamente su propiedad y no conocen ya lo *mío* y lo *tuyo*, que son tan necesarios en la sociedad humana y, sin embargo, causan tanta perturbación. El mismo efecto surge de una alteración en las circunstancias del género humano; cuando existe una cantidad tal de alguna cosa como para satisfacer todos los deseos de los hombres se pierde la distinción de propiedad enteramente y todo sigue siendo común. Es esto lo que podemos observar con respecto al aire y el agua, aunque son los más valiosos de los objetos externos, y podemos concluir de aquí que si los hombres estuvieran provistos de todas las cosas con la misma abundancia, o si *cada uno* sintiese el mismo afecto y amable consideración por sus semejantes que por sí mismo, la justicia y la injusticia serían igualmente desconocidas por la humanidad.

[18] He aquí, pues, una proposición que me parece puede ser considerada como cierta: *que la justicia deriva su origen sólo del egoísmo y de la limitada generosidad del hombre, juntamente con la escasa provisión con la que la naturaleza ha subvenido a sus necesidades.* Si miramos hacia atrás hallaremos que esta proposición concede una fuerza adicional a algunas de las observaciones que ya hemos hecho sobre este asunto.

[19] *En primer lugar*, podemos concluir de ello que un respeto por el interés público o una benevolencia muy extensa no es nuestro motivo primero y original para la

observancia de las reglas de la justicia, ya [SB 496] que se admite que si los hombres se hallasen dotados de una benevolencia tal estas reglas jamás se hubiesen imaginado.

[20] *En segundo lugar*, podemos deducir del mismo principio que el sentido de la justicia no se funda en la razón o en el descubrimiento de ciertas relaciones o conexiones de las ideas que son eternas, inmutables y universalmente obligatorias, pues ya que se ha confesado que una alteración, como la antes mencionada, en el temperamento y circunstancias de la humanidad, alteraría por completo nuestros deberes y obligaciones, es necesario, dentro del sistema común que afirma *que el sentimiento de la virtud se deriva de la razón*, mostrar el cambio que ello debería producir en las relaciones e ideas. Es evidente que la única causa por la que la generosidad extensiva del hombre y la gran abundancia de alguna cosa destruirían la idea de la justicia es que la vuelven inútil; del mismo modo que, por otra parte, su limitada benevolencia y su precaria condición dan lugar a esta virtud tan sólo volviéndola necesaria para el interés público y el de cada individuo. Fue, por consiguiente, una preocupación por nuestro interés y por el interés público la que nos hizo establecer las leyes de la justicia; y nada puede ser más cierto que el hecho de que no es ninguna relación de ideas la que nos despierta esa preocupación, sino que ésta proviene de nuestras impresiones y sentimientos, sin los que todo en la naturaleza nos sería perfectamente indiferente y no podría afectarnos en lo más mínimo. Este sentido de la justicia, por consiguiente, no se funda en nuestras ideas, sino en nuestras impresiones.

En tercer lugar, podemos confirmar más aún la precedente proposición [21] de *que las impresiones que dan lugar al sentido de la justicia no son naturales para la mente del hombre, sino que surgen del artificio y de las convenciones humanas*, pues ya que cualquier alteración considerable del temperamento y las circunstancias destruye por igual la justicia y la injusticia, y ya que una alteración tal tiene efecto tan sólo si cambia nuestro propio interés y el interés público, se sigue que el primer establecimiento de las reglas de la justicia depende de estos distintos intereses. Pero, si los hombres persiguieran naturalmente el interés público y con un afecto cordial, no hubieran pensado nunca en imponerse restricciones mutuas mediante estas reglas, mientras que si [SB 497] buscasen su propio interés sin ninguna precaución caerían de lleno en todo género de injusticias y violencia. Estas reglas, por consiguiente, son artificiales y persiguen su fin de una manera oblicua e indirecta, y no es el interés que les da lugar de un género tal que pueda ser buscado por las pasiones naturales y no artificiales de los hombres.

Para hacer esto más evidente consideremos que las reglas de la [22] justicia se establecen meramente por interés, que su conexión con el interés es en cierto modo singular y es diferente de la que podemos observar en otras ocasiones. Un acto único de justicia es frecuentemente contrario al *interés público*, y si existiese solo, sin ser seguido de otros actos, podría ser en sí mismo perjudicial a la sociedad. Cuando un hombre de mérito, de disposición benéfica, devuelve una gran fortuna a un avaro o a un fanático sedicioso ha obrado de un modo justo y laudable, pero el público es la víctima real. Tampoco es cada acto de justicia, considerado de forma aislada, más favorable para el interés privado que para el público, y es fácilmente concebible cómo un hombre puede

empobrecerse a sí mismo por un ejemplo señalado de integridad y cómo tiene razón para desear que con respecto a este acto único las leyes de la justicia se suspendieran por un momento en el universo. Pero, aunque los actos particulares de la justicia puedan ser contrarios al interés público o al privado, es cierto que el plan o esquema total es altamente favorable, y de hecho absolutamente necesario, tanto para mantener la sociedad como para el bienestar de cada individuo. Es imposible separar lo bueno de lo nocivo. La propiedad debe ser estable y debe ser fijada por reglas generales. Aunque en un caso el público sea la víctima, este daño momentáneo se halla ampliamente compensado por la continua validez de la regla y por la paz y orden que establece ésta en la sociedad. Incluso cada persona individual debe considerarse como beneficiada al hacer balance del asunto, pues sin la justicia la sociedad se disolvería inmediatamente y cada uno caería en la condición salvaje y solitaria, que es infinitamente peor que la situación peor que podamos imaginar en [SB 498] la sociedad. Por consiguiente, cuando los hombres tienen suficiente experiencia para observar que, sea cual sea la consecuencia de un solo acto de justicia realizado por una sola persona, el sistema total de las acciones en el que coincide la sociedad entera es, sin embargo, infinitamente ventajoso para el todo y para cada parte, no pasa mucho tiempo sin que sean establecidas la justicia y la propiedad. Cada miembro de la sociedad es consciente de este interés; cada uno expresa este sentimiento a sus compañeros, juntamente con la resolución que ha tomado de adaptar a él sus acciones, a condición de que los otros hagan lo mismo. No se requiere más para inducir a cualquiera a realizar un acto de justicia en cuanto tenga la primera oportunidad. Esto llega a ser un ejemplo para los otros, y así la justicia se va estableciendo a sí misma mediante una especie de convención o acuerdo, esto es, por el sentimiento de interés, que se supone común a todos, de modo que cada acto particular se realiza esperando que los demás harán lo mismo. Sin una convención tal nadie hubiera imaginado la existencia de una virtud como la justicia o hubiera sido inducido a conformar con ella sus acciones. Considerando cada acto particular, mi justicia puede ser perniciosa en todos los aspectos, y solamente sobre el supuesto de que otros imitarán mi ejemplo puedo yo ser inducido a aceptar esta virtud, dado que sólo esta combinación puede volver la justicia ventajosa o aportarme motivos para someterme a sus reglas.

[23] Pasamos ahora a la segunda cuestión que hemos propuesto, a saber: *¿por qué unimos la idea de virtud con la justicia y la de vicio con la injusticia?* Esta cuestión no nos detendrá mucho tiempo después de los principios que ya hemos establecido. Todo lo que podemos decir por el momento será expuesto en pocas palabras, y para más detalles el lector deberá esperar a que lleguemos a la *tercera* parte de este libro. La obligación *natural* con respecto a la justicia, o sea, el interés, ha sido explicada por completo; pero, en cuanto a la obligación *moral*, o al sentimiento de lo justo y lo injusto, se necesitará primero examinar las virtudes naturales para que podamos dar una plena y satisfactoria explicación de ella.

Una vez que los hombres han descubierto, por experiencia, que su [24] egoísmo y limitada generosidad, actuando en libertad, los incapacitaban [SB 499] totalmente para la sociedad, y después de haber observado al mismo tiempo que la sociedad era necesaria

para la satisfacción de esas mismas pasiones, fueron naturalmente inducidos a las restricciones impuestas por tales reglas, en cuanto que pueden hacer su comercio más seguro y conveniente. Así pues, tanto para la imposición como para la observancia de estas reglas, tanto en general como en cada caso particular, fueron en un principio movidos por el respeto al interés; y este motivo es suficientemente fuerte y poderoso en la formación primera de la sociedad. Sin embargo, cuando la sociedad se ha hecho numerosa y ha aumentado desde una tribu a una nación, este interés es más remoto y los hombres no perciben tan fácilmente como en una sociedad más pequeña y reducida, que el desorden y la confusión se siguen de toda transgresión de estas reglas. Sin embargo, aunque en nuestras acciones frecuentemente perdemos de vista el interés que tenemos en mantener el orden, y podemos seguir un interés menor pero más presente, jamás dejamos de observar el prejuicio que sufrimos, mediata o inmediatamente, por la injusticia de los otros, a no ser que nos encontremos en este caso cegados por la pasión o influidos por una tentación contraria. Es más, aun cuando la injusticia se halle tan distante de nosotros que no pueda afectar a nuestros intereses, nos sigue desagradando porque la consideramos perjudicial para la sociedad humana y perniciosa para todo el que se aproxime a la persona culpable de ella. Participamos de su desagrado mediante la *simpatía*, y como todo lo que produce desagrado en las acciones humanas cuando se las somete a una consideración general se llama *vicio* y lo que produce del mismo modo satisfacción, *virtud*, ésta es la razón de que el sentimiento moral del bien y el mal acompañe a la justicia e injusticia. Aunque en el presente caso este sentimiento se derive solamente de la contemplación de las acciones de los otros, no podemos sino extenderlo a nuestras acciones. Las *reglas generales* van más allá de los casos de los que surgen, mientras que al mismo tiempo *simpatizamos* naturalmente con los otros sujetos con respecto de los sentimientos que abrigan hacia nosotros.[142] [Así pues, *el interés por uno mismo* es el motivo original para el *establecimiento* de la justicia, pero una *simpatía* [SB 500] por el interés *público* es la fuente de la aprobación *moral* que acompaña a esa virtud.[143] Este ultimo principio de la simpatía es demasiado débil para controlar nuestras pasiones, pero tiene la fuerza suficiente para influir en nuestro gusto y proporcionarnos los sentimientos de aprobación y censura.]

[25] Aunque este progreso de los sentimientos sea *natural* y hasta necesario, es cierto que ha sido cultivado por el artificio de los políticos, que para gobernar los hombres más fácilmente y mantener la paz en la sociedad humana se han esforzado para producir estima por la justicia y odio por la injusticia. Esto, sin duda, debe haber tenido su efecto; pero nada puede ser más evidente que el hecho de que ciertos moralistas han llevado el asunto demasiado lejos, y parecen haber empeñado todos sus esfuerzos en extirpar todo sentimiento de virtud de la humanidad. El artificio de los políticos puede ayudar a la naturaleza a producir los sentimientos que ella nos sugiere, y puede incluso en ciertas ocasiones producir por sí sola aprobación o estima ante una acción particular; pero, es imposible que sea la única causa de la distinción que hacemos entre vicio y virtud, pues si la naturaleza no nos ayudase en este respecto sería inútil para los políticos hablar de lo *honroso* y lo *deshonroso*, de lo *digno de alabanza* y lo *censurable*. Estas

palabras serían absolutamente ininteligibles y no despertarían más ideas que si pertenecieran a una lengua totalmente desconocida para nosotros. Lo más que los políticos pueden hacer es extender los sentimientos naturales más allá de sus límites originarios; pero la naturaleza debe seguir proporcionando los materiales y darnos alguna noción de las distinciones morales.

[26] Del mismo modo que la alabanza y censura públicas aumentan nuestra estima por la justicia, también la educación privada y la instrucción contribuyen al mismo efecto. Como los padres fácilmente observan que un hombre es tanto más útil para sí y los demás cuanto mayor es el grado de probidad y honor de que se halla dotado y que estos principios tienen mayor fuerza cuando la costumbre y la educación ayudan al interés y la reflexión, son llevados por estas razones a inculcar en sus hijos desde su más tierna infancia los principios de probidad y a enseñarles a considerar la observancia de las reglas por las que la sociedad se sostiene como meritorias y honrosas, y a su violación como baja e infame. Por este medio los sentimientos de honor [SB 501] pueden arraigar en sus tiernas mentes y adquirir tal firmeza y solidez, que pueden casi equipararse a esos principios que son los más esenciales de nuestra naturaleza y los más profundamente arraigados en nuestra constitución interna.

Lo que más contribuye, después, a aumentar esta solidez es el interés [27] por nuestra reputación, una vez que se halla establecida entre la humanidad la opinión de *que el mérito y el demérito acompañan a la justicia o la injusticia*. No hay nada que nos toque de tan cerca como nuestra reputación y nada de lo que nuestra reputación dependa tanto como de nuestra conducta con respecto a la propiedad ajena. Por esta razón, todo el que tenga alguna consideración por su carácter o quiera vivir en buenos términos con la humanidad, debe proponerse como ley inviolable el no ser jamás arrastrado por ninguna tentación a violar esos principios que son esenciales a un hombre de probidad y honor.

Debo hacer solamente una observación antes de dejar este asunto, [28] *a saber*: que aunque yo afirmo que en el *estado de naturaleza*, o estado imaginario que precedió a la sociedad, no existían ni justicia ni injusticia, sin embargo, no afirmo con esto que estuviese permitido, en tal estado, violar la propiedad ajena. Solamente mantengo que no existía algo que pudiera llamarse propiedad y que, en consecuencia, no habría algo que pudiera llamarse justicia e injusticia. Tendré ocasión de hacer una reflexión similar con respecto a las *promesas* cuando trate de ellas, y espero que esta reflexión, si se considera debidamente, será suficiente para desvanecer todo rechazo por las opiniones precedentes con respecto a la justicia y la injusticia.

SECCIÓN 3. DE LAS REGLAS QUE DETERMINAN LA PROPIEDAD

Aunque el establecimiento de las reglas referentes a la estabilidad de [1] la posesión no fuese sólo útil, sino absolutamente necesario para la sociedad humana, no podría servir para ningún propósito mientras permaneciese en términos tan generales. Debe mostrarse

algún método [SB 502] mediante el que se pueda distinguir qué bienes particulares han de ser asignados a cada persona particular, mientras que el resto de la humanidad es excluido de su posesión y goce. Nuestro inmediato problema, pues, será descubrir las razones que modifican esta regla general y la adaptan al uso y práctica común del mundo.

[2] Es claro que estas razones no se derivan de la utilidad o ventaja que la persona *particular* o la sociedad puedan sacar del goce de bienes *específicos*, más allá de la que resultaría de la posesión de ellos por otra persona. Sería mejor, sin duda, que cada uno poseyese aquello que le fuese más conveniente y propio para su uso; pero, aparte de que esta relación o adecuación puede ser común a varios individuos a la vez, está sujeta a tantas controversias y los hombres son tan parciales y apasionados al juzgar de estas controversias, que una regla tan débil e incierta sería incompatible con la paz de la sociedad humana. Se entra en la convención referente a la estabilidad de la posesión para evitar todas las ocasiones de discordia y disputa, y este fin no se lograría nunca si permitiésemos aplicar esta regla de modo diferente en cada caso particular, según la utilidad particular que pueda ser descubierta en una aplicación tal. La justicia, en sus decisiones, jamás considera la adecuación o inadecuación del objeto con personas particulares, sino que se conduce por puntos de vista más amplios. Es igualmente bien recibido por ella un hombre generoso que un avaro y obtienen ambos con la misma facilidad una decisión en su favor incluso para lo que les es enteramente inútil.

[3] Se sigue, por consiguiente, que la regla general de que *la posesión debe ser estable* no se aplica por juicios particulares, sino por otras reglas generales que se deben extender a toda la sociedad y que deben ser inflexibles tanto en contra como a favor. Para explicar esto pongo el siguiente ejemplo. Considero primero a los hombres en su condición [SB 503] salvaje y solitaria y supongo que siendo sensibles a lo miserable de su estado y previendo las ventajas que resultarían de la sociedad, buscan la compañía los unos de los otros y se hacen una oferta de protección y asistencia mutua. Supongo, también, que se hallan dotados con tal sagacidad como para percibir que el obstáculo principal para su proyecto de sociedad y comunidad está en la avidez y egoísmo de su carácter natural, y para remediar esto establecen una convención con respecto a la estabilidad de la posesión y para el mutuo control y abstención. Me doy cuenta de que este modo de proceder no es totalmente natural; pero, aparte de que sólo aquí supongo que estas reflexiones se han hecho de una vez, cuando en realidad han surgido insensiblemente y por grados; aparte de esto, digo, es muy posible que diversas personas, habiendo sido separadas por varios accidentes de las sociedades a las que primitivamente pertenecían, puedan hallarse obligadas a formar una nueva sociedad entre ellas mismas, en cuyo caso se encuentran en la situación ahora mencionada.

Es evidente, pues, que su primera dificultad en esta situación, después [4] de la convención general para el establecimiento de la sociedad y para la constancia de la posesión, será saber cómo separar estas posesiones y asignar a cada uno su porción particular, que debe gozar de un modo inalterable en el futuro. Esta dificultad no los detendrá mucho tiempo, sino que se les debe ocurrir inmediatamente, como el recurso

más natural, que cada uno continúe gozando de lo que es dueño en aquel momento y que la propiedad o posesión constante quede unida a la posesión inmediata. Tan grande es el efecto de la costumbre, que no sólo nos reconcilia con algo que hemos disfrutado durante mucho tiempo, sino que incluso nos produce afecto por ello y nos hace preferirlo a los otros objetos que son más valiosos, pero menos conocidos para nosotros. Lo que ha estado largo tiempo ante nuestra vista y ha sido empleado frecuentemente para nuestra utilidad, *eso* es lo que cedemos más en contra de nuestra voluntad; pero, abandonamos fácilmente a la posesión de otro aquello de lo que no hemos disfrutado nunca y a lo que no estamos acostumbrados. Es evidente, pues, que los hombres se avendrán al recurso de *que cada uno continúe disfrutando de lo que posee en el momento presente*, y ésta es la razón por la que estarían tan naturalmente de acuerdo al preferir esta [SB 504] solución.[144]

[5] Sin embargo, podemos observar que aunque la regla de la concesión [SB 505] de la propiedad al primer poseedor es natural, y por este medio útil, su utilidad no se extiende más allá de la primera formación de la sociedad, y nada sería más pernicioso que su observancia constante, por la cual se excluiría la restitución y toda injusticia sería autorizada y recompensada. Por consiguiente, debemos buscar algunas otras circunstancias que puedan dar lugar a la propiedad, una vez que la sociedad está establecida, y de este género hallo que las cuatro principales son las siguientes: OCUPACIÓN, PRESCRIPCIÓN, ACCESIÓN y SUCESIÓN. Examinaremos brevemente cada una de ellas, empezando por la *ocupación*.

[6] La posesión de todos los bienes externos es mudable e incierta, lo que es uno de los más considerables obstáculos para el establecimiento de la sociedad y es la razón de que, por acuerdo universal, expreso o tácito, los hombres se restrinjan a sí mismos por medio de lo que ahora llamamos reglas de la justicia y equidad. La miseria de la condición que precede a esta restricción es la causa de que nos sometamos a este remedio lo más pronto posible, y esto nos aporta una razón fácil de por qué unimos la idea de la propiedad con la primera posesión u *ocupación*. Los hombres no gustan de dejar la propiedad en suspenso, aun por el tiempo más breve, o de abrir la más pequeña puerta a la violencia y al desorden. A lo cual debemos añadir que la primera posesión siempre llama más la atención, y si la descuidásemos no habría ninguna razón para asignar la propiedad a una posesión que la sucediese.[145]

No nos queda sino determinar exactamente lo que se entiende por [7] posesión, y esto no es tan fácil como puede imaginarse a primera vista. [SB 506] Decimos hallarnos en posesión de algo no solamente cuando lo tocamos inmediatamente, sino también cuando nos hallamos situados con respecto a ello de manera que podamos tenerlo en nuestro poder y usarlo y podamos moverlo, alterarlo o destruirlo de acuerdo con nuestro placer o provecho presente. Esta relación, pues, es una especie de causa y efecto, y como la propiedad no es más que una posesión estable derivada de las reglas de la justicia o de las convenciones de los hombres, ha de ser considerada como de la misma especie de relación. Podemos observar aquí que como el poder de usar un objeto se vuelve más o menos cierto según que las interrupciones que encontremos sean más o

menos probables, y como esta probabilidad puede aumentar por grados insensibles, es en muchos casos imposible determinar cuándo comienza o termina la posesión, y no hay ningún criterio cierto que pueda decidir tales controversias. Un jabalí que cae en nuestra trampa se estima que se halla en nuestra posesión si es imposible que se escape. Pero ¿qué quiere decir imposible? ¿Cómo separamos esta imposibilidad de una improbabilidad y cómo la distinguimos exactamente de una probabilidad? ¿Quién determinará los límites precisos de la una y de la otra y mostrará el criterio por el que se pueden decidir todas las disputas que puedan surgir y que, como hallamos en la experiencia, surgen frecuentemente acerca de este asunto?[146]

[8] Tales disputas no surgen tan sólo con respecto a la existencia real [SB 507] de la propiedad o posesión, sino también con motivo de su extensión, y estas disputas frecuentemente no son susceptibles de decisión o no pueden ser decididas por otra facultad más que por la imaginación. Una persona que desembarca en la orilla de una pequeña isla que se halla desierta y sin cultivar es considerada como su dueña desde el primer momento y adquiere la propiedad de todo el objeto porque éste se halla aquí limitado y circunscrito en la fantasía y al mismo tiempo guarda proporción con el nuevo poseedor. La misma persona, si desembarca en una isla desierta tan grande como *Gran Bretaña*, no extiende su posesión más allá de su posesión inmediata, en cambio, una colonia numerosa sería considerada dueña de todo desde el momento de su desembarco.

Pero, a menudo sucede que el derecho de primera posesión se va [9] volviendo más oscuro con el tiempo y que es imposible resolver muchas controversias que pueden surgir referentes a él. En ese caso, naturalmente [SB 508] tiene lugar la posesión prolongada o *prescripción*, y concede a la persona un título de propiedad suficiente con respecto a aquello de lo que goza. La naturaleza de la sociedad humana no admite una gran exactitud y no podemos remontarnos al primer origen de las cosas para determinar su condición presente. Un período considerable de tiempo coloca los objetos a una distancia tal que parecen en cierto modo perder su realidad, y tienen tan poca influencia sobre la mente como si no hubieran existido nunca. El derecho de un hombre, derecho que es claro, cierto y presente, parecerá oscuro y dudoso cincuenta años más tarde, aunque los hechos sobre los cuales se funda sean probados con la mayor evidencia y certeza. Los mismos hechos no tienen la misma influencia después de un intervalo tan largo de tiempo. Esto puede ser admitido como un argumento convincente para nuestra precedente doctrina referente a la propiedad y la justicia. La posesión continuada durante un largo período de tiempo concede un derecho [SB 509] sobre cualquier objeto. Aunque es cierto que todo es producido en un tiempo, nada real es producido por el tiempo; de lo que se sigue que la propiedad, siendo producida por el tiempo, no es algo real en los objetos, sino el resultado de los sentimientos, lo único sobre lo que se sabe que el tiempo tiene influjo.[147]

[10] Adquirimos la propiedad de los objetos por *accesión* cuando están conectados de un modo íntimo con los objetos que ya son de nuestra propiedad y al mismo tiempo son inferiores a estos últimos. Así, los frutos de nuestro jardín, las crías de nuestro ganado y el trabajo de nuestros esclavos son considerados propiedad nuestra aun antes

de su posesión. Cuando los objetos se hallan enlazados en la imaginación pueden ser puestos al mismo nivel y se supone comúnmente que se hallan dotados de las mismas cualidades. Pasamos fácilmente del uno al otro y no hacemos diferencia en nuestros juicios referentes a ellos, especialmente si el último es inferior al primero.[148]

El derecho de *sucesión* es muy natural, partiendo del consentimiento [11] supuesto de los padres o parientes próximos y del interés general de [SB 510] la humanidad, que exige que las posesiones de los hombres pasen a los que les son más queridos, para hacerlos así más industriosos y frugales. [SB 511] Quizás estas causas se hallan secundadas por la influencia de la *relación* o la asociación de ideas, por la cual somos llevados a considerar al hijo tras la muerte del padre y atribuirle el derecho a las posesiones de su padre. Estos bienes deben ser la propiedad de alguien, pero la [SB 512] cuestión es *de quién*. Aquí es evidente que los hijos de la persona se presentan por sí mismos a la mente, y hallándose ya enlazados con las posesiones por medio del padre difunto nos inclinamos a enlazarlos [SB 513] aún más con ellas por la relación de propiedad. De esto existen varios ejemplos análogos.[149]

[SB 514] SECCIÓN 4. DE LA TRANSFERENCIA DE LA PROPIEDAD POR CONSENTIMIENTO

[1] A pesar de lo útil o incluso necesaria que pueda ser la estabilidad de la posesión para la sociedad humana, va acompañada de considerables inconvenientes. La relación de adecuación o conveniencia no puede entrar nunca en consideración al distribuir las propiedades de la humanidad, sino que debemos gobernarnos por reglas que sean más generales en su aplicación y estén más libres de dudas e incertidumbre. De este género es la posesión presente en el primer establecimiento de la sociedad, y más tarde la *ocupación, prescripción, accesión* y *sucesión*. Como éstas dependen en gran parte del azar, deben frecuentemente entrar en contradicción con las necesidades y los deseos del hombre, de modo que las personas y las posesiones deben hallarse frecuentemente mal acopladas. Éste es un gran inconveniente que necesita un remedio. Aplicar directamente uno y permitir a los hombres apoderarse por violencia de lo que juzgan apropiado para ellos destruiría la sociedad; por consiguiente, las reglas de la justicia buscan algún término medio entre la estabilidad rígida y esta apropiación cambiante e incierta; pero no existe un término medio mejor que el más obvio, consistente en que la posesión y propiedad sea siempre estable, excepto cuando el propietario consiente en concederla a otra persona. Esta regla no puede tener consecuencias nocivas, ocasionando luchas y disensiones, puesto que en la enajenación es tenido en cuenta el consentimiento del propietario, el único a quien ésta concierne. Esto puede servir para muchos buenos fines al ajustar la propiedad a las personas. Partes diferentes de la tierra producen diferentes ventajas, y no sólo esto, sino que hombres diferentes se hallan dotados por la naturaleza para diferentes empleos y alcanzan la más grande perfección en uno de ellos cuando se limitan a él. Todo esto requiere un intercambio y comercio mutuo, por lo que la transmisión de la

propiedad por consentimiento se funda en una ley de la naturaleza, lo mismo que su estabilidad sin consentimiento.

Hasta aquí todo está determinado por una clara utilidad e interés; [2] pero quizá por razones más triviales, las leyes civiles, y por lo tanto las [SB 515] leyes de la naturaleza, según la mayoría de los autores, exigen por lo común la *entrega* o transferencia sensible de un objeto como una circunstancia necesaria para la transmisión de la propiedad. La propiedad de un objeto, cuando se toma por algo real sin ninguna referencia a la moralidad o los sentimientos de la mente, es una propiedad totalmente imperceptible y aun inconcebible y no podemos formarnos una noción precisa ni de su estabilidad ni de su transmisión. Esta imperfección de nuestras ideas es experimentada menos sensiblemente con respecto a su estabilidad porque atrae menos nuestra atención y es fácilmente pasada por alto sin un examen escrupuloso; pero como la transmisión de propiedad de una persona a otra es un suceso más notable, el defecto de nuestras ideas se hace más evidente en esta ocasión y nos hace revisar todos los puntos en busca de un remedio. Ahora bien, como nada vivifica más una idea que una impresión presente y una relación entre esta impresión y la idea, nos es natural buscar alguna explicación falsa por este lado. Para ayudar a la imaginación a concebir la transmisión de la propiedad tomamos el objeto sensible y transferimos realmente su posesión a la persona a la que concedemos su propiedad. La supuesta semejanza de las acciones y la presencia de esta entrega perceptible engañan a la mente y la hacen imaginar que concibe la misteriosa transmisión de la propiedad. Que esta explicación del asunto es correcta se manifiesta en el hecho de que los hombres han inventado una transmisión *simbólica* para satisfacer su fantasía cuando la transmisión real es impracticable. Así, la entrega de las llaves de un granero se entiende como la entrega del grano que está contenido en él; la donación de piedra y tierra representa la entrega de una finca.[150] Ésta es una clase de práctica supersticiosa de las leyes civiles, y de las naturales, que se asemeja a la superstición religiosa *Católica Romana*. Del mismo modo que los *católicos romanos* representan los misterios inconcebibles de la religión *Cristiana* y los [SB 516] hacen más presentes a la mente mediante cirios, hábitos o gestos, que se supone se asemejan a ellos; así los juristas y moralistas, por la misma razón, han llegado a análogas invenciones, y han intentado por estos medios satisfacerse a sí mismos en lo referente a la transferencia de la propiedad por consentimiento.

SECCIÓN 5. DE LA OBLIGACIÓN DE LAS PROMESAS

[1] Que la regla de la moralidad que impone el cumplimiento de las promesas no es natural aparecerá suficientemente claro partiendo de las dos proposiciones que probaré ahora, a saber: *que la promesa no es inteligible antes de que las convenciones humanas la hayan establecido y que incluso si fuese inteligible no iría acompañada de ninguna obligación moral.*

[2] Sostengo, *en primer lugar*, que una promesa no es naturalmente inteligible ni

anterior a las convenciones humanas y que un hombre que no conozca la sociedad no podrá contraer obligaciones con otro aun cuando pueda percibir el pensamiento de otro por intuición. Si las promesas fuesen naturales e inteligibles debería existir algún acto del espíritu que acompañase a las palabras *«yo prometo»*, y sobre este acto de la mente debería descansar la obligación. Indaguemos todas nuestras facultades del alma y veamos cuál interviene en nuestras promesas.

[3] El acto de la mente expresado mediante una promesa no es una *resolución* para realizar algo, pues esto jamás impone una obligación. No es tampoco un *deseo* de tal realización, pues podemos obligarnos sin un deseo semejante o aun sintiendo una aversión declarada o manifiesta. Tampoco es la *volición* de la acción que prometemos realizar, pues una promesa se refiere siempre al futuro y no tiene la voluntad influencia más que en las acciones presentes. Se sigue, por consiguiente, que puesto que el acto de la mente que participa en la promesa y produce su obligación no es ni la resolución, ni el deseo, ni la volición de una acción particular, debe necesariamente ser la *volición* de esa *obligación* que surge de la promesa. No es ésta solamente una conclusión de la filosofía, sino que está enteramente conforme con nuestro [SB 517] modo común de pensar y de expresarnos cuando decimos que nos hallamos ligados por nuestro propio consentimiento y que la obligación surge de nuestra única voluntad y deseo. La cuestión consiste solamente aquí en si ¿es o no un absurdo manifiesto el suponer este acto de la mente? Un absurdo tal que ningún hombre caería en él a no ser que se hallase confundido por el prejuicio y el uso engañoso del lenguaje.

Toda la moralidad depende de nuestros sentimientos, y cuando [4] una acción o cualidad de la mente nos agrada *de un cierto modo* decimos que es virtuosa, y cuando su olvido o no realización nos desagrada, *de una manera análoga*, decimos que nos hallamos bajo la obligación de realizarla. Un cambio de la obligación supone un cambio del sentimiento, y una creación de una nueva obligación supone que surge algún nuevo sentimiento. Sin embargo, es cierto que naturalmente no podemos cambiar más nuestros sentimientos que los movimientos de los cielos; ni por un único acto de nuestra voluntad, esto es, por una promesa, volver agradable o desagradable, moral o inmoral, cualquier acción, que sin este acto hubiera producido impresiones contrarias o hubiera sido dotada con diferentes cualidades. Sería absurdo, por consiguiente, desear una nueva obligación, esto es, un nuevo sentimiento de dolor o placer, y no es posible que los hombres puedan caer naturalmente en un absurdo tan grande. Una promesa, por consiguiente, es *naturalmente* algo totalmente ininteligible, y no existe un acto de la mente que le pertenezca.[151]

[5] *En segundo lugar*, si existiese un acto de la mente que le perteneciese [SB 518] no podría producir *naturalmente* la obligación. Esto parece evidente según el razonamiento que precede. Una promesa crea una nueva obligación. Una obligación supone un nuevo sentimiento que surge. La voluntad jamás crea sentimientos. Por consiguiente, no puede jamás surgir naturalmente una obligación de una promesa, aun suponiendo que la mente pueda caer en el absurdo de querer esta obligación.

[6] La misma verdad puede ser probada por el razonamiento que demostraba que la

justicia, en general, era una virtud artificial. Ninguna acción puede ser exigida por nosotros como nuestro deber, a menos que sea implantada en la naturaleza humana alguna pasión actuante o motivo capaz de producir la acción. Este motivo no puede ser el sentimiento del deber. Un sentimiento de deber supone una obligación antecedente, y cuando una acción no es exigida por una pasión natural no puede ser requerida por una obligación natural, puesto que puede omitirse sin revelar que exista un defecto o imperfección de la mente y del carácter, y, en consecuencia, sin vicio. Ahora bien, es evidente que no tenemos un motivo que nos lleve a la realización de las promesas distinto del sentimiento del deber. Si pensamos que estas promesas no incluyen una obligación moral, jamás sentiremos una inclinación que nos lleve a respetarlas. Esto no sucede con las virtudes naturales. Aunque no existiese la obligación de ayudar al desgraciado, por humanidad seríamos llevados a ello, y cuando no cumpliésemos este deber la inmoralidad de su incumplimiento surgiría de ello, siendo una prueba de que carecemos de los sentimientos naturales de la humanidad. Un padre sabe que es su deber cuidar de sus hijos, pero [SB 519] también experimenta una inclinación natural hacia ellos. Y si ninguna criatura humana tuviera esta inclinación, nadie se hallaría sometido a una obligación tal. Puesto que naturalmente no existe una inclinación a respetar las promesas distinta del sentido de su obligación, se sigue que la fidelidad no es una virtud natural y que las promesas no tienen fuerza antes del establecimiento de las convenciones humanas.

Si alguien disiente de esta opinión debe proporcionar una prueba [7] apropiada de estas dos proposiciones, a saber: *que hay un acto peculiar de la mente que va unido a las promesas, y que, por consiguiente, de este acto de la mente surge una inclinación a realizar algo, distinta de un sentimiento del deber.* Presumo que es imposible probar ninguno de estos dos puntos, y, por consiguiente, me aventuro a concluir que las promesas son invenciones humanas fundadas en las necesidades e intereses de la sociedad.

Para descubrir estas necesidades e intereses debemos considerar [8] las mismas propiedades de la naturaleza humana que ya vimos daban lugar a las precedentes leyes de la sociedad. Los hombres, siendo naturalmente egoístas o dotados tan sólo de una generosidad limitada, no son llevados fácilmente a realizar una acción en provecho de los extraños, excepto cuando esperan alguna ventaja recíproca que no creen poder alcanzar más que por dicha acción. Ahora bien, como frecuentemente sucede que estas acciones recíprocas no pueden terminarse a un mismo tiempo, es necesario que una parte se contente con permanecer en la incertidumbre y que dependa de la gratitud de la otra para la devolución de la generosidad. Pero es tan grande la corrupción entre los hombres, que esta seguridad, hablando en general, se vuelve muy insuficiente, y como el bienhechor se supone que concede sus favores considerando su propio interés, esto a la vez libera de la obligación y constituye un ejemplo de egoísmo, que es la auténtica madre de la ingratitud. Por consiguiente, si siguiésemos el curso natural de nuestras pasiones e inclinaciones llevaríamos a cabo pocas acciones ventajosas para los otros desde puntos de vista desinteresados, porque naturalmente nos hallaríamos muy limitados en nuestro

interés porque no podríamos esperar nada de su gratitud. [SB 520] Aquí, pues, el comercio mutuo de buenos oficios se halla en cierto modo anulado entre la humanidad y cada uno está reducido a su propia habilidad e industria para su bienestar y subsistencia. El descubrimiento de la ley de la naturaleza concerniente a la *estabilidad* de la posesión ha vuelto a los hombres más tolerables los unos para los otros; la de la *transferencia* de la propiedad y la posesión por consentimiento ha comenzado a hacerlos mutuamente ventajosos; pero estas leyes de la naturaleza, aun estrictamente observadas, no son suficientes para hacerlos tan útiles los unos para los otros como la naturaleza los ha dotado para llegar a ser. Aunque la posesión sea *estable*, los hombres pueden sacar pocas ventajas de ella mientras posean una mayor cantidad de una especie de bienes de la que necesitan y al mismo tiempo sufran de la carencia de otros. La *transmisión* de la propiedad, que es el remedio propio para este inconveniente, no puede corregirlo del todo, porque sólo puede tener lugar con respecto a objetos que están *presentes* y son *individuales*, pero no con respecto a los que están *ausentes* o son *generales*. Una persona no puede transferir la propiedad de una casa particular que está a veinte leguas de distancia, porque el consentimiento no puede ir acompañado de la entrega, que es una circunstancia requerida. No puede tampoco transferir la propiedad de diez fanegas de grano ni de cinco toneles de vino por la mera expresión del sentimiento, porque éstos son sólo términos generales y no tienen una relación peculiar con un determinado montón de grano o barriles de vino. Además, el comercio del género humano no se limita al tráfico de cosas útiles, sino que se extiende a servicios y acciones que podemos cambiar para nuestro mutuo interés y ventaja. Vuestro grano madura hoy, el mío madurará mañana. Es provechoso para ambos que yo trabaje hoy contigo y que tú me ayudes mañana. No siento cariño ninguno por ti y sé que tú no lo sientes tampoco por mí. No debo, por consiguiente, preocuparme de tus cosas, sino que debo trabajar contigo por mi interés y esperando una acción recíproca; sé [SB 521] que puedo engañarme y que en vano esperaré tu gratitud. Así, pues, te dejo trabajar solo y me conduzco de la misma manera. La estación cambia y ambos perdemos nuestras cosechas por la falta de confianza mutua y seguridad.

[9] Todo esto es el efecto de los principios naturales e inherentes a las pasiones de la naturaleza humana, y como estas pasiones y principios son inalterables se puede pensar que nuestra conducta, que depende de ellos, debe serlo también, y que es inútil que los moralistas o los políticos se entrometan en nuestra vida o intenten cambiar el curso usual de nuestras acciones guiados por el interés público. De hecho, si el éxito de sus designios se basase en el buen resultado de su corrección del egoísmo e ingratitud de los hombres, no harían ningún progreso, a menos que fueran ayudados por la omnipotencia, que es lo único capaz de moldear de nuevo la mente humana y cambiar su carácter en aspectos tan fundamentales. Todo lo más que pueden pretender es dar una nueva dirección a las pasiones naturales y enseñarnos que podemos satisfacer mejor nuestros apetitos de una manera indirecta y artificial que por movimientos precipitados e impetuosos. Aprendo a prestar un servicio en favor de otro sin sentir por él un cariño real porque preveo que me devolverá mi favor a la espera de otro del mismo género y para mantener la misma

correspondencia de buenos oficios conmigo o con los demás. De acuerdo con esto, después de que yo le he servido y él se halla en posesión de la ventaja que surge de mi acción es inducido a realizar su parte previendo las consecuencias de negarse a ello.

Aunque este comercio egoísta comienza a tener lugar entre los [10] hombres y a predominar en la sociedad, no suprime el más generoso y noble comercio de la amistad y los buenos oficios. Debo aún prestar servicio a las personas que quiero y que particularmente conozco, sin ninguna esperanza de ventajas, y ellas se comportan conmigo del mismo modo, sin tener presente otro motivo más que recompensar mis servicios pasados. Por consiguiente, para distinguir estos dos tipos de comercio entre los hombres, el interesado y el desinteresado, [SB 522] existe una cierta *fórmula verbal* inventada para el primero, por la que nos obligamos nosotros mismos a la realización de una acción. Esta fórmula verbal constituye lo que llamamos una *promesa*, que es la sanción del comercio interesado entre la humanidad. Cuando un hombre dice que *promete algo* expresa, en efecto, la resolución de realizar algo, y con esto, haciendo uso de esta *fórmula verbal*, se somete él mismo al castigo de que los demás no tengan otra vez confianza en él en caso de faltar a la palabra. Una resolución es el acto natural de la mente que se expresa mediante la promesa; pero si no existiese más que una resolución, en este caso la promesa declararía tan sólo nuestros motivos anteriores y no crearía ningún motivo nuevo u obligación. Son las convenciones de los hombres las que crean un nuevo motivo cuando la experiencia nos ha enseñado que los asuntos humanos serían conducidos con mucha más ventaja mutua si se instituyeran ciertos símbolos o signos por los que pudiéramos darnos los unos a los otros la seguridad de nuestra conducta en un caso particular. Después de que estos signos han sido instituidos todo el que los use se hallará inmediatamente obligado por su propio interés a cumplir sus compromisos y no debe esperar que tengan nunca confianza en él si se niega a realizar lo que ha prometido.

[11] No es este conocimiento, que es requerido para hacer que la humanidad se dé cuenta de su interés en la *institución* y *observancia* de las promesas, superior a la capacidad de la naturaleza humana, por muy salvaje e inculta que sea. Se necesita una práctica muy pequeña del mundo para percibir todas estas consecuencias y ventajas. La más escasa experiencia de la sociedad se las descubre a todo mortal, y cuando el individuo percibe en todos sus compañeros el mismo sentimiento de interés inmediatamente ejecuta su parte de cualquier contrato, estando seguro de que ellos no dejarán de hacerla en los suyos. Todos ellos se conciertan en un sistema de acciones calculado para el beneficio común, acuerdan ser fieles a la palabra dada; y no se requiere nada más para realizar este acuerdo o convención, que cada uno tenga un sentimiento de interés por el cumplimiento fiel de sus compromisos [SB 523] y exprese este sentimiento a los otros miembros de la sociedad. Esto inmediatamente provoca que el interés actúe sobre ellos, y el interés es la *primera* obligación para el cumplimiento de las promesas.

[12] Con posterioridad, se une un sentimiento moral al interés, convirtiéndose en una nueva obligación para la humanidad. Este sentimiento de moralidad en la realización de las promesas surge de los mismos principios que el de la abstención de la propiedad ajena. El *interés público*, la *educación* y los *artificios de los políticos* tienen el mismo

efecto en los dos casos. Las dificultades que se nos presentan al suponer que una obligación moral acompaña a las promesas pueden vencerse o eludirse. Por ejemplo, la expresión de una resolución no se supone comúnmente que sea obligatoria, y no podemos concebir fácilmente cómo el hacer uso de una cierta fórmula verbal puede ser capaz de producir una diferencia material. Por consiguiente, *nos imaginamos* aquí un nuevo acto de la mente, que llamamos volición de una obligación, y suponemos que la moralidad depende de él. Pero hemos probado ya que no existe un acto tal en la mente y, en consecuencia, que la promesa no impone una obligación natural.

[13] Para confirmar esto podemos unir algunas otras reflexiones concernientes a esta volición que se supone participa en la promesa y causa su obligación. Es evidente que no se supone nunca que la volición sola produzca la obligación; debe ser expresada por palabras y signos para obligar a una persona. La expresión, siendo considerada ya como un auxiliar de la volición, pronto se convierte en el elemento principal de la promesa, y no se obligará menos por su palabra quien dé secretamente una dirección diferente a su intención y se niegue a la resolución y a querer la obligación. Sin embargo, aunque la expresión constituye en la mayoría de las ocasiones el total de la promesa, no sucede siempre así, y quien haga uso de una expresión de la que no conoce él y que usa sin la intención de obligarse no se hallará ligado por ella. Es más, aunque conozca su significado, si la usa tan sólo en [SB 524] broma y con signos tales que muestren evidentemente que no tiene la intención seria de obligarse, no se hallará sometido a la obligación de su realización; es necesario que las palabras sean una expresión perfecta de la voluntad y no exista ningún signo contrario. No debemos llevar esto tan lejos que imaginemos que una persona de la que por nuestra precipitación de juicio conjeturamos por ciertos signos que tiene la intención de engañarnos no se halla ligada por su expresión o promesa verbal si nosotros la aceptamos, sino que debemos limitar esta conclusión a los casos donde los signos son de un género diferente del engaño. Todas estas contradicciones son fácilmente explicadas si la obligación de la promesa es meramente una invención humana para la conveniencia de la sociedad; pero no podrán explicarse nunca si se la considera *real* y *natural* surgiendo de una acción de la mente o el cuerpo.

Debo señalar además que, dado que toda nueva promesa impone [14] una nueva obligación moral a la persona que promete, y dado que esta nueva obligación surge de su voluntad, es una de las más misteriosas e incomprensibles operaciones que puedan imaginarse y puede ser comparada con la *transustanciación* o con las *órdenes sagradas*,[152] en las que una determinada fórmula verbal unida a cierta intención cambia enteramente la naturaleza de un objeto externo o aun de una criatura humana. Aunque estos misterios son análogos, es muy de notar que se diferencian mucho en otros aspectos, y esta diferencia puede ser considerada como una prueba poderosa de la diferencia de sus orígenes. Como la obligación de la promesa es una invención para los intereses de la sociedad, se halla modificada en tantas formas diferentes como el interés lo requiere e incluso cae directamente en contradicciones antes que perder de vista su objeto. Pero como aquellas otras doctrinas monstruosas son meramente invenciones de los sacerdotes y no tienen en cuenta el interés público, son menos perturbadas en su

progreso por nuevos obstáculos y se debe confesar que después del primer absurdo siguen más directamente la corriente de la razón y el buen juicio. Los teólogos perciben claramente que la forma externa [SB 525] de las palabras, siendo un mero sonido, requiere una intención para que tenga eficacia, y que si esta intención se considera como una circunstancia necesaria, su ausencia debe igualmente evitar el efecto, ya sea tácita o expresa, sincera o engañosa. Según esto, han determinado comúnmente que la intención del sacerdote constituye el sacramento y que cuando secretamente rechaza esta intención es altamente criminal consigo mismo, destruyendo además el valor del bautismo, de la comunión o las órdenes sagradas. Las consecuencias terribles de esta doctrina no son capaces de impedir que tenga lugar del mismo modo que los inconvenientes de una doctrina similar con respecto a las promesas no evitan que esta doctrina se establezca. Los hombres se preocupan más de la vida presente que de la futura y se inclinan a pensar que el mal más pequeño con respecto a la primera es mayor que el más grande con respecto a la última.

[15] Podemos sacar la misma conclusión concerniente al origen de las promesas de la *fuerza* que se supone puede anular todos los contratos y liberarnos de sus obligaciones. Un principio tal es la prueba de que las promesas no incluyen una obligación natural y son meros mecanismos artificiales para la conveniencia y ventaja de la sociedad. Si consideramos como es debido el asunto, la fuerza no es esencialmente diferente de algún otro motivo de esperanza o temor que pueda inducirnos a dar nuestra palabra o imponernos una obligación. Un hombre herido peligrosamente que promete una gran cantidad de dinero a un cirujano para que lo cure se hallará ciertamente ligado a cumplir su promesa; aunque el caso no sea tan diferente del de quien promete una suma a un bandido como para producir una diferencia tan grande en nuestros sentimientos, si éstos no se basasen enteramente en el interés público y en la conveniencia.

[SB 526] SECCIÓN 6. ALGUNAS REFLEXIONES CONCERNIENTES A LA JUSTICIA Y A LA INJUSTICIA

[1] Hemos examinado hasta ahora las tres leyes fundamentales de la naturaleza: *la de la estabilidad de la posesión, la de su transferencia por consentimiento* y *la del cumplimiento de las promesas*. De la estricta observancia de estas tres leyes dependen la paz y la seguridad de la sociedad humana, y no es posible establecer un buen sistema de relaciones entre los hombres cuando éstas son descuidadas. La sociedad es absolutamente necesaria para el bienestar de los hombres, y éstas son necesarias para el sostenimiento de la sociedad. Sean cuales sean los límites que impongan a las pasiones de los hombres, son el resultado de estas pasiones y son sólo un modo más hábil y refinado de satisfacerlas. Nada es más vigilante e inventivo que nuestras pasiones y nada es más obvio que la convención para la observancia de estas reglas. La naturaleza ha confiado, por consiguiente, este asunto totalmente a la conducta del hombre y no ha colocado en el espíritu principios peculiares y originales para suscitar acciones a las que nos llevan de un

modo suficiente otros principios de nuestra estructura y constitución. Para convencernos más plenamente de esta verdad debemos detenernos aquí un momento, y mediante una revisión de los precedentes razonamientos podremos deducir algunos nuevos argumentos para probar que estas leyes, aunque necesarias, son enteramente artificiales y de invención humana y que, en consecuencia, la justicia es una virtud artificial y no natural.

1. El primer argumento del que haré uso se deriva de la definición [2] vulgar de la justicia. La justicia se define comúnmente como *una voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo que le es debido*. En esta definición se supone que existen cosas tales como derecho y propiedad, independientes de la justicia y anteriores a ella, y que subsistirían aunque los hombres no hubieran jamás soñado en practicar [SB 527] alguna virtud. Ya he señalado, de una manera incidental, la falacia de esta opinión, y debo continuar aquí exponiendo, algo más claramente, mi opinión sobre este asunto.

Comenzaré señalando que esta cualidad que llamamos *propiedad* [3] es análoga a muchas de las imaginarias cualidades de la filosofía *peripatética* y se desvanece con una investigación más detallada del asunto. Es evidente que la propiedad no consiste en alguna de las cualidades sensibles del objeto, pues éstas pueden permanecer invariablemente las mismas, mientras que la propiedad cambia. Por consiguiente, la propiedad debe consistir en alguna relación del objeto; pero ésta no puede surgir con relación a otros objetos externos e inanimados, pues éstos pueden continuar invariablemente los mismos, mientras que la propiedad cambia. Por consiguiente, esta cualidad consiste en las relaciones de los objetos con los seres inteligentes y racionales. Sin embargo, no es la relación externa y corporal la que constituye la esencia de la propiedad, pues esta relación puede ser la misma entre objetos inanimados o con respecto a los animales, aunque en estos casos no da lugar a la propiedad. Por consiguiente, la propiedad consiste en una relación interna, es decir, en alguna influencia que los objetos tienen sobre la mente y las acciones. Así, la relación externa que llamamos *ocupación* o primera posesión no pensamos que por sí misma es la propiedad del objeto, sino que tan sólo causa esta propiedad. Ahora bien, es evidente que esta relación externa no influye nada en los objetos externos y que sólo influye sobre la mente produciendo en nosotros un sentimiento del deber de no apoderarnos del objeto y de entregarlo a su primer poseedor. Estas acciones son lo que propiamente llamamos *justicia*, y, en consecuencia, de esta virtud depende la naturaleza de la propiedad y no la virtud de la propiedad.

[4] Si alguien, por consiguiente, afirmase que la justicia es una virtud natural y la injusticia un vicio natural, debe afirmar también que, haciendo abstracción de las nociones de *propiedad, derecho* y *obligación*, [SB 528] naturalmente, una cierta conducta y serie de acciones, en ciertas relaciones externas de los objetos, posee una belleza o fealdad morales y causa un placer o dolor original. Así, la devolución de los bienes a su propietario se consideraría como virtuosa no porque la naturaleza ha unido un cierto sentimiento de placer a una conducta tal con respecto a la propiedad de los otros, sino porque la naturaleza ha unido este sentimiento a la conducta que se dirige a los objetos externos, de los cuales los otros tienen la primera o la más larga posesión, o la

que han recibido por el consentimiento de los que tuvieron antes la primera posesión. Si la naturaleza no nos ha dado un sentimiento semejante, no existe, de un modo natural o previo a las convenciones humanas, algo análogo a la propiedad. Ahora bien, aunque parece suficientemente evidente en esta consideración sobria y exacta del presente asunto, que la naturaleza no ha unido ningún placer o sentimiento de aprobación a una conducta tal, como yo no quiero dejar el más mínimo espacio posible para la duda añadiré algunos argumentos más para confirmar mi opinión.

[5] *En primer lugar*, si la naturaleza nos hubiera dado un placer de este tipo, hubiera sido tan evidente y discernible como lo es en cualquier otra ocasión, y no hubiéramos encontrado dificultad ninguna en percibir que la consideración de acciones tales en una situación tal proporciona un cierto placer y sentimiento de aprobación. No nos hubiéramos visto obligados a recurrir a la noción de propiedad para la definición de la justicia y al mismo tiempo a hacer uso de las nociones de justicia en la definición de la propiedad. Este modo engañoso de razonar es una prueba clara de que existen en el asunto algunas oscuridades y dificultades que no somos capaces de dominar y que deseamos evadir por este artificio.

En segundo lugar, estas reglas por las que se determinan propiedades, [6] derechos y obligaciones no muestran ninguna huella de un origen natural, sino muchas del artificio y designio. Son demasiado numerosas para proceder de la naturaleza, son mudables por las leyes humanas, y tienen una tendencia directa y evidente hacia el bien público y el sostén de la sociedad civil. Esta última circunstancia es notable en dos respectos: *primero*, porque, aunque la causa del establecimiento [SB 529] de estas leyes haya sido el *respeto* por el bien público, en la medida en que el bien público es su tendencia natural, siguen siendo artificiales porque se han imaginado y dirigido a un cierto fin intencionalmente; *segundo*, porque si los hombres se hallasen dotados de un fuerte respeto por el bien público no se hubieran limitado por estas reglas; de modo que las leyes de la justicia surgen de los principios naturales de una manera más indirecta y artificial. Es el egoísmo el que constituye su origen real, y como el egoísmo de una persona es naturalmente contrario al de las otras, esta serie de pasiones interesadas se encuentra obligada a armonizarse de una manera tal que coincidan en algún sistema de conducta y vida. Este sistema, pues, al incluir el interés de cada individuo, es, en consecuencia, ventajoso para el conjunto, aunque no sea imaginado para este propósito por sus inventores.

2. En segundo lugar podemos observar que todos los géneros de [7] vicio y virtud pasan insensiblemente de los unos a los otros y pueden aproximarse por grados tan imperceptibles que hacen muy difícil, si no totalmente imposible, determinar cuándo termina uno y comienza otro; y de esta observación podemos derivar un nuevo argumento para el precedente principio, pues, cualquiera que sea el caso con respecto a todos los géneros de vicio y virtud, es cierto que los derechos, obligaciones y propiedad no admiten una gradación insensible, sino que un hombre o posee la propiedad plena y perfectamente o no la tiene de ningún modo, o está totalmente obligado a realizar una acción o no se halla de ningún modo sometido a esta obligación. Aunque las leyes civiles

puedan hablar de un *dominio* perfecto y de uno imperfecto, es fácil observar que esto surge de una ficción que no tiene fundamento en la razón y que nunca puede intervenir en nuestras nociones de justicia natural y equidad. Un hombre que alquila un caballo, aunque sea por un día, tiene un derecho tan pleno a hacer uso de él por este tiempo como el que llamamos propietario lo tiene para hacerlo cualquier otro día, y es evidente que aunque el uso pueda ser limitado en tiempo y grado, el derecho mismo no es susceptible de una gradación, sino que [SB 530] es absoluto y total tan lejos como se extienda. De acuerdo con esto podemos observar que este derecho surge y desaparece en un instante y que un hombre adquiere enteramente la propiedad de un objeto por ocupación o por el consentimiento del propietario y la pierde por su propio consentimiento, sin ninguna de las gradaciones insensibles que se pueden apreciar en otras cualidades y relaciones. Por consiguiente, puesto que sucede esto con respecto a la propiedad, los derechos y obligaciones, pregunto ahora: ¿Qué sucede con respecto a la justicia o injusticia? De cualquier manera que se responda a esta cuestión se cae en dificultades inextricables. Si se responde que la justicia y la injusticia admiten grados y se transforman insensiblemente la una en la otra, se contradice expresamente la afirmación que precede de que obligación y propiedad no son susceptibles de una gradación tal. Estas últimas dependen totalmente de la justicia y la injusticia y las siguen en todas sus variaciones. Donde la justicia es total, la propiedad es también total; donde la justicia es imperfecta, la propiedad debe ser también imperfecta. *Y* viceversa, si la propiedad no admite tales variaciones, éstas deben ser también incompatibles con la justicia. Por consiguiente, si se asiente a esta última proposición y se afirma que la justicia y la injusticia no son susceptibles de grados se afirma, en efecto, que no son *naturalmente* ni viciosas ni virtuosas, puesto que vicio y virtud, bien y mal moral, y de hecho todas las cualidades *naturales*, se transforman insensiblemente las unas en las otras y son en muchas ocasiones indistinguibles.

[8] Merece la pena detenernos aquí para observar que aunque el razonamiento abstracto y las máximas generales de la filosofía y la ley establecen la posición de que *la propiedad, el derecho y la obligación no admiten grados*, sin embargo, en nuestro modo común y negligente de pensar hallamos una gran dificultad para mantener esta opinión e incluso abrazamos secretamente el principio contrario. Un objeto debe hallarse en la posesión de una persona o de otra, una acción [SB 531] debe realizarse o no. La necesidad que hay de escoger en estos dilemas, y la imposibilidad que hay con frecuencia para hallar un justo medio, nos obligan, cuando reflexionamos sobre el asunto, a reconocer que toda propiedad y obligación es total. Sin embargo, por otra parte, cuando consideramos el origen de la propiedad y obligación y hallamos que dependen de la utilidad pública y a veces de la imaginación, que son rara vez completas en una de sus direcciones, nos sentimos naturalmente inclinados a imaginar que estas relaciones morales admiten una gradación insensible. Por esto, en los juicios de arbitraje, cuando el consentimiento de las partes deja al mediador ser el que decida el asunto, aquél habitualmente descubre tanta equidad y justicia en ambos lados, que le inducen a buscar un término medio y divide la diferencia entre las partes. Los jueces civiles, que no tienen

esta libertad, sino que se hallan obligados a pronunciar su sentencia en favor de una de las partes, no saben a veces cómo decidirse y se hallan en la necesidad de apoyarse en las razones más frívolas del mundo. La mitad de los derechos y obligaciones que parecen tan naturales en la vida común son perfectos absurdos ante su tribunal, razón por la cual se ven frecuentemente obligados a tomar la mitad de los argumentos por el todo, para terminar el pleito de una manera o de otra.

3. El tercer argumento de este género del que debo hacer uso puede [9] ser expuesto como sigue. Si consideramos el curso ordinario de las acciones humanas hallaremos que la mente no se gobierna por reglas generales y universales, sino que obra en muchas ocasiones determinada por sus motivos presentes e inclinaciones. Como cada acción es un suceso individual, debe proceder de principios particulares y de nuestra situación inmediata con respecto a nosotros mismos y al resto del universo. Si en algunas ocasiones nuestros motivos van más allá de las circunstancias que les han dado origen y constituyen algo análogo a *reglas generales* de nuestra conducta, es fácil observar que estas reglas no son perfectamente inflexibles, sino que permiten muchas excepciones. Por consiguiente, ya que éste es el curso ordinario de las acciones humanas, podemos concluir que las leyes de la justicia, [SB 532] siendo universales y totalmente inflexibles, no pueden derivarse de la naturaleza ni ser el producto inmediato de un motivo o inclinación natural. Ninguna acción puede ser, naturalmente, buena o mala moralmente, a menos que exista alguna pasión natural o motivo que nos impela a ella o nos disuada de la misma, y es evidente que la moralidad debe ser susceptible de todas las variaciones que son naturales a la pasión. Dos personas pleitean por un patrimonio: de ellas, una es rico, loco y soltero, y la otra, un pobre, de buen sentido y que tiene una familia numerosa; la primera es mi enemigo; la segunda, mi amigo. Ya esté influido en este asunto por el punto de vista del interés público o del privado, por la amistad o por la enemistad, debo ser llevado a hacer lo más posible para procurar el patrimonio al segundo. Ninguna consideración referente al derecho y propiedad de las personas sería capaz de ponerme límites, si me hallase influido tan sólo por motivos naturales, sin existir una combinación o convención con los demás, pues como toda propiedad depende de la moralidad, y como toda moralidad depende del curso natural de nuestras pasiones y acciones, y como éstas, de nuevo, se dirigen solamente por motivos particulares, es evidente que una conducta parcial de este género se ajustaría a la más estricta moralidad, por lo que no podría ser nunca una violación de la propiedad. Si los hombres pudiesen tener la misma libertad de acción con respecto a las leyes de la sociedad que tienen en cualquier otro asunto, se conducirían en muchas ocasiones por juicios particulares y tendrían en cuenta los caracteres y circunstancias de las personas lo mismo que la naturaleza general de la cuestión. Sin embargo, es fácil observar que esto produciría una confusión infinita en la sociedad humana y que la avidez y parcialidad de los hombres traerían rápidamente el desorden al mundo si no fuesen dominadas por principios inflexibles y generales. Por consiguiente, teniendo en cuenta este inconveniente, los hombres establecieron estos principios y acordaron someterse a ellos mediante reglas generales que no pueden cambiarse ni ante el odio y el favor, ni ante consideraciones de

interés público o privado. Estas reglas, pues, han sido inventadas para [SB 533] un propósito particular y son contrarias a los principios comunes de la naturaleza humana, que se acomodan a las circunstancias y no tienen un modo fijo e invariable de actuación.

[10] No veo cómo puedo engañarme fácilmente en este asunto. Evidentemente, me doy cuenta de que cuando un hombre se impone a sí mismo reglas generales e inflexibles para su conducta con los otros considera ciertos objetos como de su propiedad, que supone sagrada e inviolable. Ninguna proposición puede ser más evidente que la de que la propiedad es totalmente ininteligible sin suponer primero la justicia y la injusticia, y que estas virtudes y vicios son también ininteligibles, a menos que tengamos motivos independientes de la moralidad que nos impelan a las acciones justas y nos aparten de las injustas. Sean estos motivos los que sean, deben, por consiguiente, acomodarse a las circunstancias y deben admitir todas las variaciones de las que los asuntos humanos son susceptibles en sus incesantes cambios. Son, por consiguiente, un fundamento muy inadecuado para tales reglas, inflexibles como las leyes de la naturaleza, y es evidente que estas leyes pueden tan sólo derivarse de las convenciones humanas cuando los hombres hayan percibido los desórdenes que resultan de seguir sus principios naturales y variables.

[11] En resumen, pues, tenemos que considerar que la distinción entre justicia e injusticia tiene dos fundamentos diferentes, a saber: el del *interés*, cuando los hombres observan que es imposible vivir en sociedad sin gobernarse por ciertas reglas, y el de la *moralidad*, cuando este interés es ya una vez observado y los hombres experimentan placer ante la vista de las acciones que tienden a la paz de la sociedad y dolor por las que son contrarias a ella. La convención voluntaria y el artificio de los hombres son los que hacen que el primer interés tenga lugar, y, por consiguiente, las leyes de la justicia deben considerarse de este modo *artificiales*. Después de que este interés se halla establecido y reconocido se sigue *naturalmente*, y de suyo, el sentimiento de la moralidad de la observancia de estas reglas, aunque es cierto que es también aumentado por un nuevo *artificio* y que las disposiciones públicas de los políticos y la educación privada de los padres contribuyen [SB 534] a proporcionarnos un sentido del honor y el deber en la regulación estricta de nuestras acciones con respecto a la propiedad ajena.

SECCIÓN 7. DEL ORIGEN DEL GOBIERNO

Nada es tan cierto como que los hombres se guían en gran medida por [1] el interés y que incluso cuando se preocupan por algo que va más allá de ellos mismos no llegan muy lejos; no es usual para ellos en la vida corriente interesarse más que por sus amigos más cercanos y por sus conocidos. No es menos cierto que es imposible para los hombres asegurar su interés de una manera más efectiva que mediante la observancia universal e inflexible de las reglas de la justicia, por las cuales pueden mantener firme la sociedad y evitar la recaída en la condición miserable y salvaje que corrientemente se nos presenta como el *estado de naturaleza*. Siendo grande este interés que todos los hombres tienen en el mantenimiento de la sociedad y la observancia de las reglas de la justicia, es

palpable y evidente aun para el más rudo e inculto de los miembros de la raza humana y es casi imposible para cualquiera que tenga experiencia de la sociedad engañarse en este particular. Por consiguiente, ya que los hombres se hallan tan sinceramente ligados a su interés, y su interés depende tanto de la observancia de las reglas de la justicia, y este interés es tan cierto y declarado, puede preguntarse cómo puede surgir el desorden en la sociedad y qué principio existe en la naturaleza humana tan *poderoso* que venza a una pasión tan fuerte o tan *violento* que oscurezca un conocimiento tan claro.

Ya se señaló, al tratar de las pasiones, que los hombres se hallan [2] poderosamente guiados por la imaginación y adaptan sus afecciones más a la manera en que un objeto se les aparece que a su valor intrínseco [SB 535] y real. Lo que les impresiona mediante una idea intensa y vivaz prevalece corrientemente sobre lo que se presenta oscuramente, y debe existir una gran superioridad de valor para compensar esta ventaja. Ahora bien, como todo lo que es contiguo en el espacio o en el tiempo nos impresiona mediante una idea tal, tiene un efecto proporcional sobre la voluntad y las pasiones, y actúa comúnmente con más fuerza que un objeto que está a una mayor distancia y más oscurecido. Aunque podamos estar plenamente convencidos de que el último objeto supera al primero, no somos capaces de regular nuestras acciones por este juicio, sino que cedemos a las solicitaciones de nuestras pasiones, que hablan siempre en favor de todo lo que es cercano o contiguo.

[3] Ésta es la razón de que los hombres obren tan frecuentemente en contradicción con su interés conocido, y en particular de que prefieran una pequeña ventaja presente al mantenimiento del orden en la sociedad, que depende tanto de la observancia de la justicia. Las consecuencias de cada violación de la equidad parecen ser muy remotas y no pueden contrarrestar las ventajas inmediatas que pueden ser obtenidas por ella. Sin embargo, no son menos reales por ser remotas, y como los hombres se hallan en algún grado sometidos a las mismas debilidades, sucede necesariamente que las violaciones de la equidad deben llegar a ser muy frecuentes en la sociedad y, por este medio, el comercio de los hombres debe volverse muy peligroso e incierto. Tú tienes la misma propensión que yo tengo hacia lo que es contiguo frente a lo que es remoto. Por consiguiente, eres llevado a cometer como yo actos de injusticia. Tu ejemplo me empuja en esta dirección por imitación y también me proporciona una nueva razón para la violación de la equidad mostrándome que seré la víctima de mi integridad si sólo yo me impongo una severa restricción en medio del libertinaje de los demás.

[4] Por consiguiente, esta cualidad de la naturaleza humana no sólo es muy peligrosa para la sociedad, sino que parece, en una ojeada rápida, no tener remedio. El remedio puede venir sólo del consentimiento de los hombres, y si los hombres son incapaces de preferir lo remoto a lo [SB 536] contiguo no consentirán jamás en algo que los obligue a esta elección y contradiga de una manera tan sensible sus principios e inclinaciones naturales. Quien escoge los medios escoge el fin, y si nos es imposible preferir lo que es remoto nos será igualmente imposible someternos a una necesidad que nos obligue a un método tal de acción.

Sin embargo, aquí puede observarse que esta debilidad de la naturaleza [5] humana

llega a ser un remedio para sí misma y que la precaución que tomamos contra nuestra negligencia acerca de los objetos remotos, procede simplemente de nuestra inclinación natural hacia esa negligencia. Cuando consideramos los objetos a distancia, todas sus pequeñas particularidades se desvanecen y damos siempre preferencia a lo que es preferible en sí mismo, sin considerar su situación y circunstancias. Esto da lugar a lo que en un sentido impropio llamamos *razón*, que es un principio frecuentemente contrario a las inclinaciones que se despiertan ante la proximidad de un objeto. Al reflexionar sobre una acción que realizaré de aquí a doce meses me determino a preferir el bien más grande, ya se halle más contiguo o más remoto en ese momento, y una diferencia en este particular no trae consigo una diferencia en mis intenciones y resoluciones presentes. Mi alejamiento de la determinación final hace que estas pequeñas diferencias se desvanezcan, y estoy afectado nada más que por las cualidades generales y más discernibles del bien y el mal; pero cuando me aproximo más, estas circunstancias que en un principio dejé de ver comienzan a aparecer y tienen una influencia en mi conducta y mis afecciones. Una nueva inclinación hacia el bien presente surge y me hace difícil adherirme a mi primer propósito y resolución. Esta debilidad natural puedo lamentarla mucho y puedo intentar por todos los medios posibles librarme de ella. Puedo recurrir al estudio y a la reflexión sobre mí mismo, al consejo de los amigos, a la meditación frecuente y la resolución repetida, y habiendo experimentado qué poco eficaces son todos estos medios, puedo abrazar gustoso cualquier otro recurso por el que me imponga el dominio sobre mí mismo y que me defienda [SB 537] contra esta debilidad.

La única dificultad, por consiguiente, es hallar este recurso por el [6] que el hombre remedie su debilidad natural y se ponga bajo la necesidad de observar las leyes de la justicia y equidad, a pesar de su violenta inclinación a preferir lo contiguo a lo remoto. Es evidente que un remedio tal jamás podrá tener efecto sin corregir esta propensión, y como es imposible cambiar o corregir algo material en nuestra naturaleza, lo más que podemos hacer es cambiar las circunstancias de la situación y hacer de la observancia de las leyes de la justicia nuestro interés más inmediato y de su violación nuestro interés más remoto. Sin embargo, siendo esto impracticable con respecto a todo el género humano, puede tener tan sólo lugar con respecto a pocas personas, que nosotros inmediatamente interesamos en la ejecución de la justicia. Éstas son aquellas que llamamos magistrados civiles, reyes y ministros de éstos o gobernantes y legisladores, que siendo personas indiferentes a la mayor parte del Estado no tienen interés o tienen un interés muy remoto en algún acto de injusticia, y hallándose satisfechos con su condición presente y con su parte en la sociedad tienen un interés inmediato en toda ejecución de la justicia, ya que es tan necesaria para el mantenimiento de la sociedad. Aquí, pues, radica el origen del Gobierno y sociedad civil. Los hombres no son capaces de desarraigar en ellos o en los otros la estrechez de horizonte que les hace preferir lo presente a lo remoto. Estas personas, pues, no son solamente inducidas a observar estas reglas en su propia conducta, sino también a obligar a los otros a una igual regularidad y a inculcar los dictados de la equidad a través de la sociedad entera. Y si ello es necesario deben interesar a otros más inmediatamente en la ejecución de la justicia y crear un número

determinado de funcionarios civiles y militares para asistirlos en su gobierno.

[7] Sin embargo, esta realización de la justicia, aunque es la principal, [SB 538] no es la única ventaja del Gobierno. Como las pasiones violentas impiden a los hombres percibir claramente el interés que tienen en una conducta justa con respecto a los otros, les impide también ver esta equidad misma y los hace de un modo notable parciales en sus propios favores. Dicho inconveniente se corrige del mismo modo que el antes mencionado. Las mismas personas que ejecutan las leyes de la justicia decidirán de las controversias referentes a ellos, y siendo indiferentes a la mayor parte de la sociedad, decidirán de un modo más equitativo que cada uno lo haría en su propio caso.

[8] Mediante estas dos ventajas de la *ejecución* y de la *decisión* de la justicia los hombres adquieren una garantía contra la pasión y debilidad de los otros, así como contra las suyas propias, y bajo el amparo de sus gobernantes comienzan a probar a gusto las dulzuras de la sociedad y de la mutua asistencia. El Gobierno extiende aún más allá su influencia beneficiosa, y no contento con proteger a los hombres en estas convenciones que realizan para sus mutuos intereses, los obliga frecuentemente a hacer tales convenciones y los fuerza a buscar su propia ventaja mediante el acuerdo acerca de cualquier fin o propósito común. No existe cualidad de la naturaleza humana que cause errores más fatales en nuestra conducta que la que nos lleva a preferir lo que es presente a lo distante y lo remoto y nos hace desear los objetos más por su situación que por su valor intrínseco. Dos vecinos pueden ponerse de acuerdo para desecar un campo que poseen en común, porque es fácil para ellos conocer recíprocamente sus espíritus y cada uno de ellos puede ver que la consecuencia inmediata de no llevar a cabo su parte es el abandono del proyecto total. Sin embargo, es verdaderamente difícil, y de hecho imposible, que mil personas se pongan de acuerdo para una labor tal, siendo imposible para ellos concertar un designio tan complicado, y aun más difícil para ellos realizarlo, ya que cada uno trata de buscar un pretexto para librarse de la perturbación y gasto y quiere dejar todo el peso del asunto a los otros. La sociedad política remedia fácilmente estos inconvenientes. Los magistrados hallan un interés inmediato en el interés de una parte [SB 539] considerable de sus súbditos. No necesitan consultar a nadie más que a sí mismos para el fomento de este interés, y cuando el fracaso de un elemento en la ejecución va unido, aunque no inmediatamente, con el fracaso del todo, evitan este fracaso porque no tienen un interés ni inmediato ni remoto en él. Así, se construyen puentes, se abren puertos, se levantan fortificaciones, se hacen canales, se equipan flotas y se instruyen ejércitos en todas partes por el cuidado del Gobierno, que, aunque compuesto de hombres sometidos a todas las debilidades humanas, llega a ser, por una de las invenciones más finas y sutiles imaginables, una composición que se halla en cierta medida libre de estas debilidades.

SECCIÓN 8. DEL ORIGEN DE LA OBEDIENCIA

Aunque el Gobierno sea una invención muy ventajosa e incluso en [1] algunas

circunstancias absolutamente necesaria para la humanidad, no es necesario en todas las circunstancias y no es imposible para los hombres mantener la sociedad por algún tiempo sin recurrir a una invención tal. Es cierto que los hombres se hallan muy inclinados a preferir el interés presente al distante y remoto y no les es fácil resistirse a la tentación de alguna ventaja que puedan gozar inmediatamente, en lugar de prevenir un mal que está a distancia de ellos; pero incluso esta debilidad es menos notable cuando las posesiones y placeres de la vida son pocos, y de escaso valor, como lo son siempre en la infancia de la sociedad. Un *indio* experimenta una tentación muy pequeña de quitarle a otro su choza o de robarle su arco al estar ya provisto de esas mismas cosas, y como cualquier otra fortuna superior que pueda alcanzar uno sobre otros cazando o pescando, será tan sólo casual y temporal, poseerá sólo una pequeña tendencia a perturbar la sociedad. Tan lejos estoy de pensar con algunos filósofos que los hombres son totalmente incapaces de sociedad sin Gobierno, que afirmo [SB 540] que los rudimentos del Gobierno surgen de las querellas, no entre los hombres de la misma sociedad, sino entre los pertenecientes a diferentes sociedades. Para este último efecto se necesita un menor grado de riqueza que el que es requerido para el primero. Los hombres no temen de la lucha pública y la violencia más que la resistencia con que se encuentran, la cual parece menos terrible cuando la comparten en común, y parece menos perniciosa en sus consecuencias cuando proviene de extranjeros que cuando se hallan expuestos a luchar individualmente contra alguien cuya colaboración les es ventajosa y sin cuya sociedad es imposible que puedan subsistir. Ahora bien, la guerra contra los extraños en una sociedad sin Gobierno produce necesariamente una guerra civil. Si se arrojan algunos bienes considerables entre los hombres, inmediatamente comenzarán a luchar entre sí, ya que cada uno se esforzará en apoderarse de lo que le agrada, sin consideración a las consecuencias. En una guerra contra extraños los más importantes de todos los bienes, la vida y la integridad corporal, están en peligro, y como todo el mundo evita cualquier puesto peligroso, elige las mejores armas y busca dejar de pelear por las más pequeñas heridas, las leyes, que pueden ser bastante bien observadas mientras que los hombres viven en paz, no pueden ya mantenerse cuando se hallan bajo una conmoción tal.

[2] Esto lo vemos confirmado en las tribus *americanas*, en las que los hombres viven en paz y amistad mutua sin un Gobierno establecido, y no se someten a ninguno de sus compañeros más que en tiempo de guerra, durante el cual su jefe disfruta de una sombra de autoridad, que pierde después del regreso del campo de batalla y del establecimiento de la paz con las tribus vecinas. Esta autoridad, sin embargo, los instruye en las ventajas del Gobierno y los enseña a recurrir a él cuando, por el pillaje de la guerra, por el comercio, o por hallazgos fortuitos, sus riquezas y posesiones llegan a ser tan considerables que los hacen olvidar, cada vez que esto sucede, el interés que tienen en la conservación de la paz y la justicia. Partiendo de aquí, podemos dar una razón plausible, entre otras, de por qué el Gobierno fue primero monárquico sin ninguna mezcla ni variedad alguna, y por qué las repúblicas sólo surgen de los abusos de la monarquía y del poder [SB 541] despótico. Los campamentos son el auténtico origen de las ciudades, y como la guerra no puede ser dirigida, por la rapidez de sus exigencias, sin

la autoridad de una sola persona, el mismo género de autoridad tiene lugar naturalmente en el Gobierno civil que sucede al militar. Me parece que esta razón es más natural que la corriente, derivada del gobierno patriarcal, o de la autoridad del padre, que se dice tuvo lugar primeramente en la familia y acostumbró a los miembros de ella al gobierno de una sola persona. El estado de la sociedad sin Gobierno es uno de los estados más naturales del hombre y debe subsistir, con la unión de varias familias, durante mucho tiempo después de la primera generación. Sólo un aumento de la riqueza y de las posesiones puede obligar a los hombres a abandonarlo, y tan bárbaras e incultas son las sociedades en su primera formación, que deben pasar muchos años antes de que éstas puedan crecer hasta un punto tal como para perturbar a los hombres en el goce de la paz y la concordia.

Aunque es posible para los hombres mantener una sociedad pequeña [3] e inculta sin Gobierno, es imposible que puedan mantener una sociedad, de cualquier género, sin justicia y sin la observancia de las tres leyes fundamentales concernientes a la estabilidad de la posesión, su transmisión por consentimiento y el cumplimiento de las promesas. Estas leyes son anteriores al Gobierno y se supone que imponen una obligación antes de que se haya pensado en el deber de obediencia a los magistrados civiles; puedo ir más lejos aún y afirmar que el Gobierno, después de su primer *establecimiento*, naturalmente supondremos que deriva su obligación de estas leyes de la naturaleza y en particular de la concerniente al cumplimiento de las promesas. Una vez que los hombres han percibido la necesidad del Gobierno para mantener la paz y hacer cumplir la justicia, se reunirán naturalmente, elegirán a los magistrados, determinarán su poder y les *prometerán* obediencia. Como una promesa se supone que es un vínculo o garantía de seguridad ya en uso y va acompañada de una obligación moral, debe ser considerada como la sanción original del Gobierno y como la fuente de la primera obligación de obediencia. Este razonamiento parece tan natural que ha llegado a ser la fundamentación de nuestro [SB 542] actual sistema político, y es en cierto modo el credo de uno de nuestros partidos, que se vanagloria con razón de la profundidad de su filosofía y de su libertad de su pensamiento. *«Todos los hombres* —dicen ellos— *han nacido libres e iguales; Gobierno y superioridad pueden ser establecidos sólo por consentimiento; el consentimiento de los hombres al establecer el Gobierno les impone una nueva obligación, desconocida para las leyes de la naturaleza. Los hombres, por consiguiente, se hallan obligados a obedecer a sus magistrados tan sólo porque lo han prometido, y si no hubieran dado su palabra, ya expresa o tácitamente, de mantener su obediencia ésta nunca hubiera llegado a ser un elemento de su deber moral.»* Esta conclusión, sin embargo, cuando se lleva tan lejos como para abarcar la función de gobierno en todas sus edades y situaciones, es completamente errónea, y mantengo que aunque el deber de obediencia en un principio se derivase de la obligación de las promesas y por algún tiempo se mantuviese por esta obligación, pronto arraigó por sí mismo, y posee una obligación y autoridad original, independiente de todos los contratos. Éste es un principio importante que debemos examinar con cuidado y atención antes de ir más lejos.

[4] Es razonable para los filósofos que afirman que la justicia es una virtud natural y

anterior a las convenciones humanas reducir toda obediencia civil a la obligación de una promesa y afirmar que sólo por nuestro consentimiento nos hallamos obligados a someternos a la magistratura, pues como todo Gobierno es una invención de los hombres y el origen de la mayoría de los Gobiernos es conocido por la historia, será necesario remontarnos más arriba para hallar el origen de nuestros deberes políticos si queremos afirmar que poseen una obligación moral *natural*. Estos filósofos, en consecuencia, observan en seguida que la sociedad es tan antigua como el género humano y que las tres leyes fundamentales de la naturaleza son tan antiguas como la sociedad; así que, valiéndose de la antigüedad y del origen oscuro de estas leyes, niegan primeramente que sean invenciones artificiales y voluntarias de los hombres y después tratan de derivar de ellas otros deberes que son más claramente artificiales. Pero habiendo ya sido desengañados en este particular y habiendo hallado que tanto [SB 543] la justicia *natural* como la *civil* tienen su origen en las convenciones humanas, percibiremos en seguida cuán inútil es reducir la una a las otras y buscar en las leyes de la naturaleza un fundamento más sólido para nuestros deberes políticos que el interés y las convenciones humanas, ya que estas leyes mismas se hallan construidas sobre ese mismo fundamento. Por muchas vueltas que demos a este asunto, hallaremos que estos dos géneros de deberes son de igual categoría y tienen el mismo origen, tanto en su *primera invención* como en su *obligación moral*. Se han imaginado para remediar análogos inconvenientes, y adquieren su sanción moral del mismo modo, por el remedio de estos inconvenientes. Son éstos los dos puntos que trataré de probar del modo más preciso que sea posible.

[5] Hemos mostrado ya que los hombres *inventaron* las tres leyes fundamentales de la naturaleza cuando se dieron cuenta de la necesidad de la sociedad para su subsistencia mutua y hallaron que era imposible mantener relaciones entre ellos sin dominar de algún modo sus apetitos naturales. Por consiguiente, el mismo egoísmo, que vuelve a los hombres tan molestos unos para otros, tomando una dirección nueva y más conveniente, produjo las reglas de la justicia y fue el *primer* motivo de su observancia. Pero, cuando los hombres observaron que, aunque las reglas de la justicia eran suficientes para mantener una sociedad, sin embargo, les resultaba imposible observar, por sus propios medios, estas reglas en sociedades amplias y civilizadas, establecieron el Gobierno, como una nueva invención para lograr su fin, y mantener las antiguas ventajas o procurarse otras nuevas mediante una ejecución más estricta de la justicia. Por consiguiente, hasta tal punto se hallan enlazados nuestros deberes *civiles* con los *naturales*, que los primeros se inventaron principalmente para el respeto de los últimos, y que el fin principal del Gobierno es obligar a los hombres a observar las leyes de la naturaleza. Sin embargo, en este respecto la ley de la naturaleza concerniente a la realización de las promesas está al mismo nivel que las restantes, y su estricta observancia debe ser considerada como un efecto de la institución del Gobierno y no la obediencia al Gobierno como un efecto de la obligatoriedad de las promesas. Aunque el objeto de nuestros deberes civiles sea fortalecer [SB 544] nuestros deberes naturales, el *primer* motivo de la invención, así como del cumplimiento de ambos, no es sino el interés personal,[153] y puesto que existe un interés distinto en la obediencia al Gobierno que en el cumplimiento de las promesas,

debemos admitir una obligación diferente. Para obedecer a los magistrados civiles se requiere mantener el orden y la concordia en la sociedad; para cumplir las promesas se requiere producir fe y confianza mutua en los comunes quehaceres de la vida. Los fines, como los medios, son totalmente distintos y no se halla un deber subordinado al otro.

Para hacer esto más evidente imaginemos que los hombres se [6] obligarán frecuentemente mediante promesas a la realización de lo que estaba en su interés realizar independientemente de estas promesas, como, por ejemplo, cuando quieren dar a los otros una seguridad mayor añadiendo una nueva obligación de interés a la que ya habían establecido primeramente. El interés en la realización de las promesas, aparte de su obligación moral, es en general manifiesto y de extrema importancia en la vida. Otros intereses pueden ser más particulares y dudosos, y nos inclinamos a abrigar una sospecha mayor de que los hombres pueden satisfacer su humor o pasión obrando en contra de ellos. Por consiguiente, aquí las promesas entran en juego naturalmente y con frecuencia son requeridas para una mayor satisfacción y seguridad. Suponiendo que otros intereses sean tan generales y manifiestos como el interés por el cumplimiento de las promesas, éstos serán considerados al mismo nivel y los hombres comenzarán a tener la misma confianza en ellos. Ahora bien, esto es exactamente lo que sucede con respecto a nuestros deberes civiles, u obediencia a los magistrados, sin la cual el Gobierno no podría subsistir ni podría ser mantenida la paz y el orden en sociedades grandes, en las que existen tantas posesiones, por una parte, y tantas necesidades, reales o imaginarias, por la otra. Nuestros deberes civiles, por consiguiente, deben separarse pronto de nuestras promesas y adquirir una influencia y fuerza separadas. El interés en ambos es [SB 545] del mismo género, es general, manifiesto y prevalece en todo tiempo y lugar. No existe, pues, razón ninguna para fundar el uno sobre el otro, ya que cada uno de ellos posee un fundamento propio. Podemos reducir la obligación de abstenernos de las posesiones de los otros a la obligatoriedad de una promesa, del mismo modo que lo hacemos con la obediencia. Los intereses no son más distintos en un caso que en otro. El respeto por la propiedad no es más necesario para la sociedad natural que la obediencia lo es para la sociedad civil o para el Gobierno, y no es la primera sociedad más necesaria para la existencia del hombre que la última para su bienestar y felicidad. En breve, si el cumplimiento de las promesas es ventajoso, lo es también la obediencia al Gobierno; si en el primer caso el interés es general, también lo es en el último; si un interés es claro y general, también lo es el otro. Y como estas dos reglas están basadas en similares obligaciones de interés, cada una de ellas debe tener una autoridad peculiar independiente de la de la otra.

[7] Sin embargo, no sólo las obligaciones *naturales* de interés son distintas en las promesas y en la obediencia, sino también las obligaciones *morales* de honor y conciencia, y no puede el mérito y demérito de las unas depender en lo más mínimo del de las otras. De hecho, si consideramos la estrecha conexión que existe entre las obligaciones naturales y morales hallaremos que esta conclusión es enteramente inevitable. Nuestro interés se encuentra siempre del lado de la obediencia a los magistrados, y tan sólo una gran ventaja presente puede llevarnos a la rebelión,

haciéndonos no considerar el interés remoto que tenemos en mantener la paz y el orden en la sociedad. Aunque un interés presente pueda cegarnos así con respecto a nuestras acciones, no tiene esto lugar con respecto a las acciones de los otros y no impide que éstas aparezcan en su aspecto real como altamente perjudiciales para nuestro propio interés, o al menos para el interés público [del que participamos por medio de la *simpatía*].[154] Esto, naturalmente, nos produce dolor al considerar tales acciones sediciosas y desleales y nos hace unir a ellas la idea de vicio o fealdad moral. Es éste el mismo principio que nos lleva a desaprobar todo género de injusticia privada, y en particular la violación de las promesas. Censuramos toda [SB 546] traición y violación de la confianza porque consideramos que la libertad y la extensión del comercio humano dependen enteramente de la fidelidad con respecto a las promesas. Censuramos toda deslealtad a los magistrados porque percibimos que la ejecución de la justicia, en la estabilidad de la posesión, su traslación por consentimiento y el cumplimiento de las promesas, es imposible sin la sumisión al Gobierno. Como allí, existen aquí dos intereses enteramente distintos el uno del otro, que deben dar lugar a dos obligaciones morales igualmente separadas e independientes. Aunque no existiese en el mundo algo semejante a la promesa, los Gobiernos serían todavía necesarios en las sociedades amplias y civilizadas, y si las promesas poseyesen sólo su propia obligación sin la sanción separada del Gobierno tendrían muy poca eficacia en estas sociedades. Esto separa los límites de nuestros deberes públicos y privados y muestra que los últimos dependen más de los primeros que los primeros de los últimos. La *educación* y el *artificio de los políticos* concurren para conceder una moralidad ulterior basada en la lealtad y para marcar toda rebelión con un mayor grado de culpa e infamia. No es de extrañar que los políticos hayan sido muy hábiles para inculcar dichas nociones, cuando su interés se halla tan particularmente interesado.

Si estos argumentos no parecen totalmente concluyentes (como [8] pienso que lo son) recurriré a la autoridad y probaré por el consentimiento universal del género humano que la obligación de sumisión al Gobierno no se deriva de una promesa de los súbditos. Nadie debe extrañarse de que aunque yo he intentado siempre establecer mi sistema sobre la pura razón e incluso apenas he citado el juicio aún de los filósofos o historiadores sobre algún punto, apele a la autoridad popular ahora y oponga los sentimientos de la plebe a los del razonamiento filosófico. Pero debe observarse que las opiniones de los hombres en este caso llevan consigo una autoridad peculiar y son en gran medida infalibles. La distinción del bien y el mal morales se funda en el placer [SB 547] o el dolor que resulta de la presencia de un sentimiento o carácter, y como el placer o el dolor no pueden ser desconocidos por la persona que los experimenta, se sigue que existe exactamente tanto vicio y virtud en un carácter como cada uno coloca en él y que es imposible en este particular que podamos equivocarnos nunca.[155] Y aunque nuestros juicios referentes al *origen* del vicio y la virtud no sean tan ciertos como los concernientes a sus *grados*, sin embargo, ya que la cuestión no se refiere en este caso a ningún origen filosófico de una obligación, sino a un hecho claro, no es fácil concebir cómo podemos caer en el error. Un hombre que reconoce hallarse obligado con otro por

una cierta suma debe ciertamente saber si es por su propia hipoteca o por la de su padre por lo que esto sucede así, o si esto acaece por su simple benevolencia o por dinero que ha tomado prestado, y bajo qué condiciones y para qué propósito se ha obligado a sí mismo. De igual modo, siendo cierto que existe una obligación moral de someterse al Gobierno porque cada individuo lo piense así, debe ser cierto que esta obligación no surge de una promesa, pues nadie, cuando su juicio no esté descarriado por su adhesión demasiado estricta a un sistema de filosofía, ha soñado atribuirle este origen. Ni los magistrados ni los súbditos se han formado esta idea de nuestros deberes civiles.

[9] Hallamos que los magistrados se hallan tan lejos de derivar su autoridad y la obligación de obediencia de sus súbditos del fundamento de una promesa o contrato original, que ocultan tanto como es posible a su pueblo, especialmente al vulgo, que tienen su origen aquí. Si fuese ésta la sanción del Gobierno, nuestros gobernantes jamás la recibirían tácitamente, que es lo más que puede pretenderse, ya que lo que se concede tácita e insensiblemente no puede tener tanta influencia sobre el género humano como lo que es realizado expresa y públicamente. [SB 548] Una promesa tácita existe cuando la voluntad se expresa por otros signos más difusos que los del lenguaje; pero debe hallarse en ella incluida una voluntad, y esto no puede escapar al conocimiento de la persona que la hace, aunque sea no verbal o tácita. Ahora bien, si preguntáis a la mayor parte de la nación si ha consentido con la autoridad de sus gobernantes o prometido obedecerlos, ésta se hallará inclinada a pensar algo extraño de vosotros y replicará ciertamente que el asunto no depende de su consentimiento, sino que ellos han nacido ya bajo una obediencia semejante. Como consecuencia de esta opinión, frecuentemente vemos que imaginan que tales personas son sus gobernantes naturales, por cuanto en aquel tiempo ellos estaban privados de todo poder y autoridad, pero a las que nadie, aunque fuese estúpido, querría escoger voluntariamente; y gobiernan porque se hallan en la línea de los que gobernaron antes y según el rango con el que se acostumbra a realizar la sucesión, aunque quizás esto ocurrió en un período tan lejano que ningún hombre vivo puede haber prometido obediencia. ¿No tendrá, pues, un Gobierno autoridad sobre personas como éstas, porque no han consentido con él? ¿Antes al contrario, no estimaría el intento de una tal elección libre como un caso de arrogancia e impiedad? Hallamos por experiencia que los castiga sin restricción por lo que llama traición y rebelión, que según parece, de acuerdo con este sistema, se reduce a la injusticia común. Si se dice que por vivir en sus dominios consienten con el Gobierno establecido, responderé que esto sólo podría ocurrir si pensasen que el asunto dependía de su elección, lo que pocos o ninguno, aparte de los filósofos a que nos referimos, han imaginado hasta ahora. Jamás se ha usado para la defensa de un rebelde que el primer acto que ha realizado después de llegar a los años de madurez fue el promover una guerra contra los soberanos de un Estado, la excusa de que mientras era niño no se pudo obligar por su propio consentimiento, y habiendo llegado a ser hombre mostró claramente por el primer acto que realizó que no tenía la intención de imponerse la obligación de obediencia. Hallamos, por el contrario, que las leyes civiles castigan este crimen a la misma edad que otro que es de suyo criminal, aun sin nuestro consentimiento, esto es, cuando la persona llega al pleno uso

[SB 549] de razón, mientras que para este crimen debería en justicia ser concedido algún tiempo intermedio, en el que un consentimiento, tácito al menos, pudiera ser supuesto. A esto puede añadirse que un hombre viviendo bajo un Gobierno absoluto no le debería obediencia, pues por su propia naturaleza no depende de nuestro consentimiento. Sin embargo, como éste es un Gobierno tan *natural* y *común* como otro cualquiera, debe ocasionar alguna obligación, y es claro, por experiencia, que los hombres que están sometidos a él piensan siempre así. Esto es una prueba clara de que no estimamos comúnmente nuestra obediencia como derivada de nuestro consentimiento o promesa, y es una prueba además de que cuando nuestra promesa se halla ligada expresamente por alguna razón, distinguimos siempre exactamente entre las dos obligaciones y creemos que la una añade más fuerza a la otra que si se tratara de una repetición de la misma promesa. Cuando no se ha hecho ninguna promesa, una persona no considera rota su confianza en los asuntos privados por motivo de rebelión, sino que considera los dos deberes de honor y obediencia como completamente distintos y separados. El que la unión de ellos fuera considerada por estos filósofos una invención muy sutil, es una prueba convincente de que no es verdadera, pues ningún hombre puede hacer una promesa o ser obligado por su sanción y obligación, siendo éstas desconocidas para él.

SECCIÓN 9. DE LAS MEDIDAS DE OBEDIENCIA

[1] Los escritores políticos que han recurrido a una promesa o contrato originario como fuente de nuestra obediencia para con los Gobiernos pretenden establecer un principio que es perfectamente justo y razonable, aunque el razonamiento sobre el que intenten establecerlo sea erróneo y sofístico. Desean probar que nuestra sumisión al Gobierno admite excepciones y que una extraordinaria tiranía en los gobernantes es suficiente para liberar a los súbditos de todos los lazos de la obediencia. Puesto que los hombres, dicen ellos, entran en sociedad [SB 550] y se someten al Gobierno por su consentimiento libre y voluntario, deben tener presentes ciertas ventajas que se proponen obtener y por las que les agrada abandonar su libertad nativa. Existe, por lo tanto, algo prometido por parte de los magistrados, a saber: la protección y la seguridad, y es tan sólo por la esperanza de estas ventajas por lo que se puede persuadir al hombre de someterse a ellos. Pero cuando en lugar de la protección y la seguridad encuentran la tiranía y la opresión, se hallan liberados de sus promesas (como sucede en todo contrato condicional) y vuelven al estado de libertad que precede a la institución del Gobierno. Los hombres no serán nunca tan estúpidos que realicen compromisos que resulten sólo ventajosos para otros sin una esperanza de mejorar su propia condición. Todo el que quiera sacar algún provecho de nuestra sumisión debe comprometerse él mismo, expresa o tácitamente, a hacernos obtener alguna ventaja de su autoridad, y no puede esperar que sin la realización de su parte nosotros continuemos obedeciéndole.

Repito que esta conclusión es justa, aunque sus principios sean [2] erróneos, y me vanaglorio de poder llegar a la misma conclusión sobre principios más razonables. No

intentaré al establecer nuestros deberes políticos afirmar que los hombres se dan cuenta de las ventajas del Gobierno, que instituyen después un Gobierno teniendo en cuenta estas ventajas y que esta institución requiere una promesa que impone una obligación moral en un cierto grado, pero que, siendo condicional, cesa de ser obligatoria cuando la otra parte contratante no realiza su parte en el compromiso. Comprendo que la promesa misma surge totalmente de las convenciones humanas y está inventada con el fin de un cierto interés. Busco, por consiguiente, algún interés semejante, enlazado más inmediatamente con el Gobierno y que pueda ser a la vez el motivo original para su institución y la fuente de la obediencia a él. Este interés hallo que consiste en la seguridad y protección que disfruto en la sociedad política, y que no podemos jamás alcanzar cuando somos absolutamente libres o independientes. Como el interés, por [SB 551] consiguiente, es la sanción inmediata del Gobierno, el uno no puede tener más larga existencia que el otro, y siempre que los magistrados civiles llevan su opresión tan lejos que hacen intolerable totalmente su autoridad no nos hallamos obligados a someternos a ellos. La causa cesa: el efecto debe cesar también.

Hasta aquí es inmediata y directa la conclusión concerniente a la [3] obligación *natural* que tenemos de obediencia. En cuanto a la obligación *moral*, podemos observar que sería aquí falsa la máxima de que *cuando la causa cesa el efecto también debe cesar*, pues existe un principio en la naturaleza humana, del que frecuentemente hemos tenido noticia, según el cual los hombres estamos poderosamente adheridos a las *reglas generales* y frecuentemente aplicamos nuestras máximas más allá de las razones que nos indujeron a establecerlas en un comienzo. Cuando los casos son similares en muchas particularidades nos sentimos inclinados a considerarlos del mismo modo, sin ver que difieren en la mayoría de sus circunstancias importantes y que su semejanza es más aparente que real. Debe, por consiguiente, pensarse que en el caso de la obediencia nuestra obligación del deber no cesará aun cuando la obligación natural del interés, que es su causa, haya cesado, y que los hombres pueden hallarse obligados por *conciencia* a someterse a un Gobierno tiránico contra su propio y público interés. De hecho, sólo admito la fuerza de este razonamiento en cuanto reconozco que las reglas generales se aplican más allá de los principios sobre los que han sido fundadas y que rara vez hacemos una excepción con ellas, a menos que esta excepción tenga las cualidades de una regla general y se funde en casos muy numerosos y comunes. Ahora bien, afirmo que esto ocurre en el caso presente. Cuando los hombres se someten a la autoridad de los otros es para procurarse alguna seguridad contra la maldad e injusticia de los hombres, que son llevados continuamente por sus pasiones indóciles y por su interés presente e inmediato a la violación de las leyes de la sociedad. Pero como esta imperfección es inherente a la naturaleza humana, sabemos que debe alcanzar a los hombres en todos sus estados y condiciones, y que aquellos que elegimos [SB 552] por gobernantes no deben llegar a ser inmediatamente superiores al resto de la humanidad por razón de su superior poder y autoridad. Lo que esperamos de ellos no depende de un cambio de su naturaleza, sino de su situación, cuando adquieren un interés más inmediato en el mantenimiento del orden y la ejecución de la justicia. Sin embargo,

aparte de que este interés es solamente más inmediato en la realización de la justicia entre sus súbditos, digo que debemos esperar frecuentemente de la irregularidad de la naturaleza humana que olviden aquéllos incluso su interés inmediato y sean llevados por sus pasiones a todos los excesos de la crueldad y la ambición. Nuestro conocimiento general de la naturaleza humana, nuestra observación de la historia pasada de la humanidad, nuestra experiencia de la época presente nos llevan a abrir la puerta a las excepciones y nos hacen concluir que podemos oponernos a los efectos más violentos del poder supremo sin cometer crimen o injusticia.

[4] De acuerdo con esto, podemos observar que es la práctica general y el principio de la humanidad lo que acabamos de exponer y que ninguna nación que sepa hallar remedio para ello sufre los estragos de un tirano o es censurada por su resistencia. Los que tomaron las armas contra *Dionisio*, *Nerón* o *Felipe II* se atraen la simpatía de todo lector mediante la lectura de su historia y sólo la perversión del sentido común puede llevarnos a condenarlos. Por consiguiente, es cierto que en todas nuestras nociones de moral jamás mantenemos un absurdo tal como la obediencia pasiva, sino que permitimos la resistencia en los más evidentes casos de tiranía y opresión. La opinión general de la humanidad tiene alguna autoridad en todos los casos, pero en moral es perfectamente infalible y no es menos infalible porque los hombres no puedan explicar claramente los principios en que se funda. Pocas personas pueden seguir la marcha de este razonamiento: «el Gobierno es una mera invención humana para el interés de la sociedad. Cuando la tiranía del gobernante suprime este interés suprime la obligación natural de la obediencia; la obligación moral se funda en [SB 553] la natural y, por consiguiente, debe cesar cuando *ésta* cesa, especialmente cuando el asunto es tal que nos hace prever muchas ocasiones en que la obligación natural puede cesar y producirnos una especie de reglas generales para la regulación de nuestra conducta en tales casos». Aunque este razonamiento es demasiado sutil para el vulgo, es cierto que todos los hombres tienen una noción implícita de él y se dan cuenta de que deben obediencia al Gobierno tan sólo por razón del interés público, y al mismo tiempo, de que la naturaleza humana se halla sometida a tantas fragilidades y pasiones que puede pervertir fácilmente esta institución y transformar sus gobernantes en tiranos y enemigos públicos. Si el sentido del interés público no fuese nuestro motivo original de obediencia, preguntaría gustosamente qué otro principio existe en la naturaleza humana capaz de dominar la ambición de los hombres y forzarlos a una sumisión tal. La imitación y la costumbre no son suficientes, pues se plantea de nuevo la cuestión de qué motivo produjo los primeros casos de sumisión que imitamos y la serie de acciones que dan lugar a la costumbre. No es evidentemente otro principio más que el del interés público, y si el interés produce primeramente obediencia al Gobierno, la obligación de la obediencia debe cesar cuando el interés cesa en un alto grado y en un número considerable de casos.

SECCIÓN 10. DE LOS OBJETOS DE LA OBEDIENCIA

Aunque en algunas ocasiones puede estar justificado, tanto en una [1] política correcta como en la moralidad, resistir al poder supremo, es cierto que en el curso ordinario de los asuntos humanos nada puede ser más pernicioso y criminal, y que aparte de las convulsiones que acompañan siempre a las revoluciones, un proceder semejante tiende directamente a la destrucción de todo Gobierno y a la producción de una anarquía y confusión total entre la humanidad. Como las sociedades numerosas y civilizadas no pueden subsistir sin Gobierno, [SB 554] así el Gobierno es enteramente inútil sin una exacta obediencia. Podemos siempre sopesar las ventajas que obtenemos de la autoridad frente a sus desventajas, y de este modo llegaremos a ser más escrupulosos para poner en práctica la doctrina de la resistencia. La regla general requiere sumisión, y sólo en los casos de gravosa tiranía y opresión la excepción puede tener lugar.

[2] Puesto que una sumisión ciega de este tipo se presta corrientemente a los magistrados, surge la cuestión de *¿a quién es debida?* y *¿a quién debemos considerar como magistrados legítimos?* Para responder a esta cuestión resumamos lo que ya se estableció con respecto al origen del Gobierno y de la sociedad política. Una vez que los hombres han experimentado la imposibilidad de mantener un orden estable en la sociedad, mientras cada uno de ellos es dueño de sí mismo y viola u observa las leyes del interés según su interés o placer presente, van a dar naturalmente a la invención del Gobierno y apartan de su poder propio, tan lejos como les es posible, el violar las leyes de la sociedad. Por consiguiente, el Gobierno surge de la convención voluntaria de los hombres, y es evidente que la misma convención que establece el Gobierno determina las personas que han de gobernar y evita toda duda y ambigüedad a este respecto. El consentimiento voluntario de los hombres debe tener aquí mayor eficacia, de modo que la autoridad de los magistrados debía hallarse *en un principio* basada en el fundamento de la promesa de sus súbditos, por la que se obligaban a la obediencia, lo mismo que en otro contrato o acuerdo. La misma promesa, pues, que los obliga a la obediencia los somete a una persona particular y la hace objeto de su obediencia.

[3] Pero cuando el Gobierno ha sido establecido sobre este fundamento durante algún tiempo considerable y el interés separado que tenemos en la sumisión ha producido un sentimiento diferente de moralidad, el caso cambia totalmente y una promesa no es ya capaz [SB 555] de determinar el magistrado particular, puesto que ya no se considera como fundamento del Gobierno. Nos suponemos naturalmente nacidos para esta sumisión e imaginamos que estas personas determinadas tienen el derecho de gobernarnos, del mismo modo que nosotros por nuestra parte nos hallamos obligados a obedecerlas. Estas nociones de derecho y obligación no se derivan más que de las *ventajas* que obtenemos del Gobierno, lo que nos produce una repugnancia a resistirnos a ellas y desagrado cuando vemos un caso de este tipo en otros. Sin embargo, resulta aquí notable que en este nuevo estado de cosas la sanción original del Gobierno, que es el *interés*, no se admita para determinar las personas a que hemos de obedecer, como lo hizo la sanción original en un comienzo, cuando los asuntos se basaban en la *promesa*. Una *promesa* fija y determina las personas sin vacilación; pero es evidente que si los hombres hubieran de regular su conducta en este particular por la consideración de un

interés peculiar, ya público o privado, se verían envueltos en una confusión sin fin y harían todo Gobierno en gran parte ineficaz. El interés privado de cada uno es diferente, y aunque el interés público es siempre en sí mismo uno e idéntico, sin embargo llega a ser la fuente de grandes disensiones por razón de las diferentes opiniones que mantienen las personas particulares con respecto de él. El mismo interés, por consiguiente, que nos lleva a someternos a los magistrados nos hace renunciar a la elección de éstos y nos obliga respecto a una cierta forma de Gobierno y a personas particulares, sin permitirnos aspirar a la más grande perfección en ambas cosas. El caso es aquí el mismo que en la ley de la naturaleza referente a la estabilidad de la posesión. Es muy ventajoso, y aun absolutamente necesario, para la sociedad que la posesión sea estable, y esto nos lleva al establecimiento de una regla tal; pero hallamos que si persiguiésemos la misma ventaja asignando posesiones particulares a personas particulares no lograríamos nuestro fin y perpetuaríamos la confusión que esta regla intenta evitar. Debemos, por consiguiente, proceder por reglas generales y guiarnos por intereses generales al modificar la ley de la naturaleza concerniente a la estabilidad de las [SB 556] posesiones. No necesitamos temer que nuestro asentimiento a esta ley disminuirá por razón de la aparente insignificancia de los intereses por los que se halla determinada. El impulso de la mente se deriva de un interés muy fuerte, y los restantes intereses, pequeños, sirven solamente para dirigir el movimiento, sin añadirle nada o disminuirlo. Lo mismo sucede con el Gobierno. Nada es más ventajoso para la sociedad que una invención semejante, y este interés es suficiente para hacérnoslo abrazar con ardor y presteza aunque estemos obligados después a regular y dirigir nuestra sumisión al Gobierno por diversas consideraciones que no tienen la misma importancia y a elegir nuestros magistrados sin tener presente una ventaja particular para hacer dicha elección.

El *primero* de los principios de que yo debo ocuparme como fundamento [4] del derecho de la magistratura es el que da autoridad a la mayoría de los Gobiernos establecidos del mundo, sin excepción; me refiero a la *posesión prolongada* en una forma de Gobierno o en la sucesión de los príncipes. Es cierto que si nos remontamos al primer origen de toda nación hallaremos que pocas veces existe una dinastía real o un Gobierno que no se halle fundado primitivamente en la usurpación y la rebelión y cuyo derecho no sea en un comienzo peor que dudoso e incierto. Sólo el tiempo concede solidez a su derecho, y actuando gradualmente sobre las mentes de los hombres los reconcilia con la autoridad y hace que ésta les parezca justa y razonable. Nada como la costumbre causa un sentimiento que tenga más influencia sobre nosotros o que dirija nuestra imaginación más poderosamente hacia el objeto. Cuando nos hemos acostumbrado durante largo tiempo a obedecer a una serie de hombres, este instinto general o tendencia que suponemos una obligación moral que acompaña a la lealtad toma fácilmente su dirección propia y elige esta serie de hombres para su objeto. Es el interés el que proporciona el instinto general, pero la costumbre es la que le da su dirección particular.

[5] Se puede observar aquí que la misma longitud de tiempo tiene una [SB 557] influencia diferente sobre nuestros sentimientos de moralidad, según su diversa influencia

sobre la mente. Juzgamos naturalmente de todo por comparación, y puesto que considerando la fortuna de los reyes y repúblicas abarcamos un largo período de tiempo, una pequeña duración no tiene en este caso una influencia sobre nuestros sentimientos igual a la que ejerce cuando consideramos algún otro objeto. Una persona piensa que adquiere el derecho a un caballo o a un surtido de telas en un tiempo muy breve; pero una centuria es apenas suficiente para establecer un nuevo Gobierno y desarraigar todos los escrúpulos en los espíritus de sus súbditos y que se refieren a él. Añádase a esto que un período más breve de tiempo bastará para dar a un príncipe el derecho para un poder adicional que haya usurpado que el que es preciso para fijar su derecho cuando en su totalidad se debe a una usurpación. Los reyes de *Francia* no han poseído un poder absoluto más que a lo largo de dos reinados y, sin embargo, nada parecerá más extravagante a un *francés* que hablarle de sus libertades. Si consideramos lo que se ha dicho referente a la *accesión*, explicaremos fácilmente este fenómeno.

[6] Cuando no existe forma de Gobierno establecida por una *larga* posesión, la posesión presente es suficiente para suplirla y puede ser considerada como el *segundo* origen de toda autoridad pública. El derecho a la autoridad no es más que la posesión constante de la autoridad mantenida por las leyes de la sociedad y los intereses de la humanidad, y nada puede ser más natural que unir esta constante posesión con la presente según los principios antes mencionados. Si los mismos principios no tienen lugar con respecto a la propiedad de las personas privadas es porque estos principios se hallan equilibrados por consideraciones muy poderosas de interés desde el momento que observamos que toda restitución sería impedida por medio de ellos y toda violencia autorizada y protegida. Aunque los mismos motivos pueda parecer que tienen fuerza con respecto a la autoridad pública, se hallan, sin embargo, contrarrestados por un interés contrario que consiste en el mantenimiento de la paz y la supresión de todos los cambios, que aunque puedan producirse fácilmente en los asuntos privados, van inevitablemente unidos con derramamiento de sangre y confusión cuando la vida pública se halla interesada.

Todo el que al hallar la imposibilidad de explicar el derecho del [7] poseedor presente por un sistema admitido de ética se resuelva a negar [SB 558] completamente este derecho y afirme que no está autorizado por la moralidad, será estimado como defensor de una paradoja muy extravagante y chocará con el sentido común y el juicio de la humanidad. Ninguna máxima está más de acuerdo con la prudencia y la moral que el someternos tranquilamente al Gobierno que hallamos establecido en el país donde vivimos, sin inquirir demasiado curiosamente su origen y primer establecimiento. Pocos Gobiernos resistirían el ser examinados tan rigurosamente. ¿Cuántos Gobiernos existen hoy día en el mundo y cuántos hallamos en la historia cuyos gobernantes no tienen un mejor fundamento para su autoridad que la posesión presente? Para limitarnos al imperio de los *romanos* y de los *griegos*, ¿no es evidente que la larga sucesión de los emperadores desde la ruina de la libertad romana hasta la total extinción del imperio por los *turcos* no podría presentar otro título de derecho al imperio? La elección del Senado era una pura fórmula que seguía siempre a la elección de las legiones, y hallándose éstas

divididas casi siempre en las diferentes provincias, sólo la espada era capaz de terminar con las diferencias. Por consiguiente, por la espada adquiría y defendía todo emperador su derecho, y debemos decir, o que todo el mundo conocido, durante tantas edades, no tenía Gobierno y no debía obediencia a nadie, o debemos admitir que el derecho del más fuerte en los asuntos públicos debe ser admitido como legítimo y autorizado por la moralidad cuando no se le opone algún otro título.

El derecho de *conquista* debe ser considerado como un tercer [8] origen del derecho de los soberanos. Este derecho se parece mucho al de la posesión presente; pero tiene más bien una fuerza superior por hallarse secundado por las nociones de gloria y honor que adscribimos a los *conquistadores*, en lugar de los sentimientos de odio y aborrecimiento que acompañan a los *usurpadores*. Los hombres, naturalmente, favorecen a aquellos a quienes aman y, por consiguiente, se inclinan más a atribuir un derecho a una violencia con éxito entre [SB 559] un soberano y otro que a la rebelión triunfante de un súbdito contra sus soberanos.[156]

[9] Cuando no tiene lugar ni la posesión continuada, ni la posesión presente, ni la conquista, como cuando el soberano que fundó una monarquía muere, el derecho de *sucesión* prevalece naturalmente en su lugar y los hombres se sienten comúnmente inducidos a colocar al hijo del monarca muerto sobre el trono y a suponer que hereda la autoridad de su padre. El presunto consentimiento del padre, la imitación de la sucesión en familias privadas, el interés que el Estado tiene en elegir a la persona que es más poderosa y tiene el mayor número de partidarios, todas estas razones llevan a los hombres a preferir al hijo del monarca muerto a otra persona.[157]

[10] Estas razones tienen algún peso; pero estoy persuadido de que el que considere imparcialmente el asunto verá que concurren algunos principios de la imaginación con estas consideraciones de interés. La autoridad real parece hallarse enlazada con el joven príncipe aun durante la vida de su padre, por la natural transición de nuestro pensamiento, y todavía más después de su muerte; así que nada es más natural que completar esta unión por una nueva relación poniéndole actualmente en posesión de lo que parecía de un modo tan natural pertenecerle.

[11] Para confirmar esto debemos considerar los siguientes fenómenos, que son muy curiosos en su género. En las monarquías electivas el derecho de sucesión no tiene lugar por las leyes y costumbres establecidas, [SB 560] y sin embargo su influencia es tan natural, que es imposible excluirlas de la imaginación y hacer a los súbditos indiferentes ante el hijo de su monarca muerto. Por esta razón en algunos Gobiernos de este género la elección recae comúnmente en alguna persona de la familia real y en otros se hallan éstas todas excluidas. Estos fenómenos contrarios proceden del mismo principio. Cuando la familia real es excluida lo es por un refinamiento político: al ser consciente el pueblo de la inclinación de éstos a elegir soberano dentro de esa familia, vigila con celo su libertad de elección, para que el nuevo monarca, ayudado por esta inclinación, no instale a su familia y destruya la libertad de la elección para el futuro.

La historia de *Artajerjes* y el joven *Ciro* puede proporcionarnos algunas [12] reflexiones sobre el mismo asunto. *Ciro* pretendía el derecho a la Corona sobre su

hermano mayor porque había nacido después de haber subido su padre al trono. No pretendo que esta razón fuese válida. Quiero tan sólo inferir de esto que no hubiera hecho uso de un pretexto tal si no fuese por las cualidades de la imaginación antes mencionadas, por lo que nos sentimos naturalmente inclinados a unir por una nueva relación los objetos que hemos hallado ya unidos. *Artajerjes* tenía la ventaja sobre su hermano de ser el hijo mayor y el primero en la sucesión; pero *Ciro* se hallaba más íntimamente relacionado con la autoridad real por haber sido engendrado después de que el padre fue investido con ella.

Si se pretendiese que la consideración de la conveniencia puede ser [13] el origen de todo derecho de sucesión y que los hombres se aprovechan con gusto de una regla que pueda fijar el sucesor de su soberano muerto y evitar la anarquía y confusión que acompañan a una nueva elección, responderé que concedo que este motivo puede contribuir algo al mismo efecto; pero al mismo tiempo afirmo que sin otro principio es imposible que un motivo tal pueda tener lugar. El interés de una nación requiere que la sucesión de la Corona sea fijada de un modo o de otro; pero es indiferente para su interés de qué manera está fijada; así, que si la relación de sangre no tiene un efecto independiente [SB 561] del interés público, jamás hubiera sido tenida en consideración sin una ley positiva, y hubiera sido imposible que tantas leyes positivas o diferentes naciones pudieran haber coincidido en las mismas consideraciones e intenciones.

Esto nos lleva a considerar la *quinta* fuente de la autoridad, a saber: [14] las *leyes positivas*, cuando los legisladores establecen una cierta forma de Gobierno y sucesión de los príncipes. A primera vista puede pensarse que ésta debe resolverse en alguno de los precedentes títulos de autoridad. El poder legislativo, del que se deriva la ley positiva, debe ser establecido por un contrato original, posesión prolongada, posesión presente, conquista o sucesión, y, en consecuencia, la ley positiva debe derivar su fuerza de alguno de estos principios. Pero aquí resulta notable que aunque la ley positiva puede derivar su fuerza sólo de estos principios, sin embargo no adquiere toda su fuerza de los principios de que se deriva, sino que pierde una parte considerable de ella en la transición, como es natural imaginar. Por ejemplo, un Gobierno se establece durante varias centurias sobre un cierto sistema de leyes, formas y modos de sucesión. El poder legislativo establecido sobre esta larga sucesión cambia de un modo repentino todo el sistema e introduce una nueva Constitución en su lugar. Creo que pocos de los súbditos se creerán obligados a conformarse con esta alteración, a menos que muestre una tendencia evidente hacia el bien público, sino que se sentirán libres de restablecer el antiguo Gobierno. De aquí la noción de las *leyes fundamentales* que se supone son inalterables por la voluntad del soberano; en *Francia* la ley *sálica* se entiende que es de esta naturaleza. Hasta dónde se extienden estas leyes fundamentales no se determina en ningún Gobierno ni es posible que se determine jamás. Existe una gradación insensible tal desde las leyes más importantes a las más triviales y de las más antiguas a las más modernas, que sería imposible poner límites al poder legislativo [SB 562] y determinar hasta qué limite puede introducir innovaciones en los principios del Gobierno. Es esto más obra de la imaginación y la pasión que de la razón.

[15] Todo el que considere la historia de las diversas naciones del mundo, sus revoluciones, conquistas, expansión y decadencia, el modo en que se han establecido sus Gobiernos particulares y el derecho que sucesivamente se ha transmitido de una persona a otra, aprenderá a considerar como algo muy superficial las disputas concernientes a los derechos de los príncipes y se convencerá de que una adhesión estricta a las reglas generales y la rígida lealtad a personas particulares y familias, a la que algunas gentes atribuyen tanto valor, son virtudes que participan menos de la razón que de la intolerancia y la superstición. En este particular el estudio de la historia confirma los razonamientos de la verdadera filosofía, que mostrándonos las cualidades originales de la naturaleza humana nos enseña a considerar las controversias en política como incapaces de una solución en muchos casos y como totalmente subordinadas a los intereses de la paz y la libertad. Cuando el bien público no exige un cambio de forma evidente, es cierto que la concurrencia de los siguientes títulos de derecho, *contrato original, posesión prolongada, posesión presente, sucesión* y *leyes positivas*, constituye el derecho más poderoso a la soberanía, y es éste justamente considerado como sagrado e inviolable; pero, cuando estos títulos de derecho se hallan mezclados y contrapuestos en diferentes grados ocasionan frecuentemente perplejidad y son menos capaces de solución por los argumentos de los legisladores y los filósofos que por la espada de los soldados. ¿Quién puede decirme, por ejemplo, quién debía suceder a *Tiberio*, si *Germánico* o *Druso*, habiendo muerto aquél mientras que los dos vivían y no habiendo nombrado a ninguno de ellos sucesor? ¿Puede el derecho de adopción ser considerado equivalente al de la sangre en una nación en la que tiene el mismo efecto en las familias privadas y tuvo lugar ya dos veces en la vida pública? ¿Puede *Germánico* ser estimado el hijo mayor por haber nacido antes que *Druso* o el menor porque ha sido adoptado después del nacimiento de su hermano? ¿Puede el derecho del hermano mayor ser tenido en cuenta en una nación en la que el hijo mayor no goza de ninguna ventaja en la sucesión de las familias privadas? ¿Puede el Imperio *romano* al mismo [SB 563] tiempo ser estimado hereditario a causa de dos ejemplos o puede igualmente ser considerado como perteneciente al más fuerte o al poseedor presente por estar fundado en una tan reciente usurpación? Sean los que sean los principios sobre los que pretendamos responder tales cuestiones, y otras análogas, me temo que jamás seremos capaces de satisfacer a un inquisidor imparcial que no tome partido en las controversias políticas y no quiera satisfacerse con nada más que con la sólida razón y la filosofía.

Un lector *inglés* deseará aquí indagar este problema con respecto [16] de la famosa revolución que tuvo una influencia tan beneficiosa sobre nuestra Constitución y que ha ido acompañada de consecuencias tan importantes. Hemos hecho notar ya que en el caso de una tiranía y opresión grande es legal tomar las armas aun contra el poder supremo, y que como el Gobierno es una mera invención humana para la mutua ventaja y seguridad, no impone ninguna obligación, ni natural ni moral, una vez que cesa de tener esta tendencia. Aunque este principio *general* se halle autorizado por el sentido común y la práctica de todos los tiempos, es ciertamente imposible para las leyes o para la filosofía establecer una regla *particular* por la que se pueda saber cuándo la resistencia es legal y

decidir de las controversias que puedan surgir acerca de este asunto. No puede suceder sólo esto con respecto al poder supremo, sino que es posible, aun en ciertas constituciones en las que la autoridad legislativa no reside en una única persona, que exista un magistrado tan eminente y poderoso que obligue a guardar silencio a las leyes en este particular. Este silencio no será sólo un efecto de su *respeto*, sino también de su *prudencia*, ya que es cierto que en la vasta variedad de circunstancias que se presentan en todos los Gobiernos un ejercicio del poder en un magistrado tan importante puede en un aspecto ser beneficioso para el bien público, mientras que en otras ocasiones es pernicioso y tiránico. A pesar de este silencio de las [SB 564] leyes en las monarquías limitadas, es cierto que el pueblo conserva aún el derecho de resistencia, ya que es imposible, hasta en los Gobiernos más despóticos, privarle de él. La misma necesidad de defensa propia y el mismo motivo del bien público le conceden la misma libertad en un caso que en otro. Podemos observar además que en tales Gobiernos mixtos los casos en que la resistencia es legal deben ocurrir más frecuentemente, y debe tolerarse más que los súbditos se defiendan por la fuerza de las armas que en un Gobierno absoluto. No sólo cuando el magistrado principal interviene con medidas extremamente perniciosas por sí mismas para el bien público, sino cuando quiere usurpar los otros elementos de la Constitución y extender su poder más allá de los límites legales, es permitido resistirle y destronarle, aunque tal resistencia y violencia puedan, en el aspecto general de las leyes, ser consideradas como ilegales y sediciosas, pues, aparte de que nada es más esencial al interés público que el mantenimiento de la libertad pública, es evidente que si un Gobierno tal mixto se supone que se halla ya establecido, cada parte o miembro de la Constitución tiene el derecho de propia defensa y de mantener sus antiguos límites contra la usurpación de cualquier otra autoridad. Del mismo modo que la materia habría sido creada en vano si se hallase desprovista del poder de resistencia, sin el que cada parte no podría conservar una existencia distinta y el universo entero se amontonaría en un solo punto, es un gran absurdo suponer en un Gobierno un derecho sin un remedio para él o permitir que el poder supremo esté unido con el pueblo sin conceder que es legal para éste el defender su parte contra todo invasor. Por consiguiente, aquellos que parecen respetar nuestro libre gobierno y niegan el derecho de resistencia han renunciado a todas las pretensiones del sentido común y no merecen una respuesta seria.

[17] No corresponde a mi propósito presente mostrar que estos principios generales se aplican a la pasada *revolución* y que todos los derechos y privilegios que pueden ser sagrados para una nación libre se [SB 56] hallasen en aquel tiempo amenazados del mayor peligro. Me agrada más abandonar este discutido asunto, si realmente admite discusión, y permitirme algunas reflexiones filosóficas que naturalmente surgen de tan importante suceso.

[18] *Primeramente* podemos observar que si los *lores* y *comunes*, en nuestra Constitución, pudiesen sin razón de interés público deponer al rey actual o después de su muerte excluir al príncipe que por las leyes y costumbres establecidas debía sucederle, nadie estimaría este procedimiento legal o se creería obligado a contentarse con él. Pero si el rey, por sus prácticas injustas o sus intentos de un poder tiránico y despótico,

perdiese su carácter legal, entonces no sólo es moralmente justo y conveniente a la naturaleza de la sociedad política destronarlo, sino que, lo que es más aún, nos inclinaremos a pensar que los miembros restantes de la Constitución adquieren el derecho de excluir a su próximo heredero y a escoger a quien les agrade. Esto se funda en una propiedad muy particular de nuestro pensamiento e imaginación. Cuando un rey pierde su autoridad, su heredero, naturalmente, permanece en la misma situación que si el rey hubiera desaparecido por muerte, a menos que por mezclarse en la tiranía no pierda su autoridad también. Sin embargo, aunque esto pueda parecer razonable, fácilmente nos satisfacemos con la opinión contraria. La deposición de un rey en un Gobierno como el nuestro es ciertamente un acto que va más allá de la autoridad corriente y la asunción ilegal del poder para el bien público, que en el curso ordinario del Gobierno no puede pertenecer a ningún miembro de la Constitución. Cuando el bien público es tan grande y tan evidente que justifica esta acción, el uso recomendable de esta licencia nos lleva a atribuir al *Parlamento* el derecho de usar de licencias ulteriores, y siendo una vez transgredidos con aprobación los antiguos límites de las leyes, no nos hallamos inclinados a ser tan rigurosos confinándonos en sus límites. La mente continúa, naturalmente, una serie de acciones que ha comenzado, y no sentimos corrientemente ningún escrúpulo referente a nuestro deber después que la primera acción, del género que sea, ha sido realizada por nosotros. Así, durante la *Revolución* ninguno de los que pensaban [SB 566] que el destronamiento del padre era justificable se consideraba obligado respecto de su hijo, aún niño; aunque el desgraciado monarca hubiera muerto inocente en este tiempo y su hijo, por un accidente, hubiera atravesado el mar, no hay duda de que una regencia hubiera sido nombrada hasta que él hubiera llegado a la debida edad y pudiera ser repuesto en sus dominios. Como las propiedades más insignificantes de la imaginación tienen un efecto sobre los juicios del pueblo, es una muestra de la sabiduría de las leyes y del Parlamento aprovechar estas propiedades y elegir los magistrados en una o en otra línea, según como el vulgo les atribuya, naturalmente, autoridad y derecho.

Segundo: aunque la subida al trono del *príncipe de Orange* pudo [19] en un principio dar ocasión a muchas disputas y pudo ser su derecho contestado, no debe parecer ahora dudoso, sino haber adquirido una autoridad suficiente por los tres príncipes que le han sucedido en el mismo derecho. Nada es más usual, aunque nada puede parecer a primera vista más irracional, que este modo de pensar. Los príncipes parecen frecuentemente adquirir un derecho por sus sucesores lo mismo que por sus antecesores, y un rey que durante su vida pudo ser considerado como usurpador será considerado por la posteridad como un príncipe legal porque ha tenido la buena fortuna de poner su familia sobre el trono y de cambiar enteramente la forma de Gobierno. *Julio César* se considera como el primer emperador *romano*, mientras que *Sila* y *Mario*, cuyos derechos eran iguales a los de éste, son tratados como tiranos y usurpadores. El tiempo y la costumbre dan autoridad a todas las formas de Gobierno y a todas las sucesiones de los príncipes, y el poder, que en un comienzo se hallaba fundado solamente en la injusticia y la violencia, llega a ser con el tiempo legal y obligatorio. No se detiene aquí la mente, sino que, retrocediendo sobre sus huellas, transfiere a los predecesores y

antepasados el derecho que naturalmente atribuye a la posteridad, por hallarse relacionados y unidos en la imaginación. El actual rey de *Francia* hace a *Hugo Capeto* un príncipe más legal que *Cromwell*, del mismo modo que la libertad [SB 567] de la que gozan los *holandeses* no es un argumento poco considerable para su obstinada resistencia contra *Felipe II*.

SECCIÓN 11. DE LAS LEYES DE LAS NACIONES

[1] Cuando la sociedad civil ha sido establecida entre la mayor parte de la humanidad y han sido formadas diferentes sociedades contiguas las unas a las otras, surge un nuevo sistema de deberes entre los estados vecinos, deberes que son adecuados a la naturaleza de las relaciones que mantienen los unos con los otros. Los tratadistas de política nos dicen que en todo género de relaciones un cuerpo político debe ser considerado como una persona, y de hecho esta aserción es justa en tanto que las diferentes naciones, del mismo modo que las personas privadas, requieren de la asistencia mutua y al mismo tiempo que su egoísmo y ambición son las fuentes perpetuas de la guerra y la discordia. Sin embargo, aunque las naciones en este particular se asemejen a los individuos, como son muy diferentes en otros aspectos, no hay que sorprenderse de que se regulen por máximas muy diferentes y den lugar a un nuevo sistema de reglas que nosotros llamamos las *leyes de las naciones*. Bajo este título comprendemos la inviolabilidad de las personas de los embajadores, la declaración de guerra, el abstenerse de usar armas venenosas, junto con otros deberes del mismo género que son evidentemente calculados para las relaciones que son peculiares a las diferentes sociedades.

Aunque estas leyes se añaden a las leyes de la naturaleza, no las suprimen [2] completamente, y se puede afirmar con seguridad que las tres reglas fundamentales de la justicia, la estabilidad de la posesión, su transmisión por consentimiento y el cumplimiento de las promesas, son deberes tanto de los príncipes como de los súbditos. El mismo interés produce el mismo efecto en ambos casos. Cuando la posesión no tiene estabilidad, la lucha debe ser continua. Cuando la propiedad no se transmite por consentimiento, no puede existir comercio alguno. Cuando las promesas no se respetan, no puede haber ni ligas ni alianzas. Por consiguiente, las ventajas de la paz, comercio y auxilio mutuo, [SB 568] nos hacen extender a los diferentes reinos las mismas nociones de justicia que tienen lugar entre los individuos.

Existe una máxima muy aceptada por todo el mundo que, sin [3] embargo, pocos políticos reconocen con gusto, pero que ha sido refrendada por la práctica de todas las épocas, según la *cual existe un sistema de moral calculado para los príncipes, mucho más libre que el que debe regir para las personas privadas.* Es evidente que esto no ha de ser entendido en el sentido más limitado de los deberes y obligaciones públicas ni será nadie tan extravagante como para afirmar que los tratados más solemnes no puedan tener fuerza entre los príncipes, pues cuando los príncipes realizan entre ellos tratados deben proponerse alguna ventaja por la ejecución de los mismos, y la espera de una ventaja tal

para el futuro debe obligarlos a realizar su parte y debe establecer esta ley de la naturaleza. Por consiguiente, el sentido de esta máxima política es que aunque la moralidad de los príncipes tiene el mismo *alcance* no tiene la misma *fuerza* que la de las personas privadas y puede ser violada por el motivo más trivial. Aunque esta proposición pueda parecer extraña a ciertos filósofos, será fácil defenderla sobre los principios con los que explicamos el origen de la justicia y la equidad.

Cuando los hombres han hallado por experiencia que es imposible [4] subsistir sin sociedad y que es imposible mantener la sociedad mientras se da libre curso a los apetitos, un interés tan urgente domina rápidamente sus acciones y les impone la obligación de observar las reglas que yo llamo *leyes de justicia*. Esta obligación de interés no se detiene aquí, sino que, por el curso necesario de las pasiones y sentimientos, da lugar a la obligación moral del deber, por la que aprobamos las acciones que tienden a la paz de la sociedad y desaprobamos las que tienden a su perturbación. La misma obligación *natural* de interés tiene lugar entre reinos independientes y da lugar a la misma *moralidad*; así que nadie que profese tan corrompida moral aprobará [SB 569] que un príncipe voluntariamente y por su propio acuerdo no cumpla su palabra o viole un tratado. Sin embargo, podemos observar aquí que aunque las relaciones de diferentes Estados sean ventajosas y a veces necesarias, no son tan necesarias y ventajosas como las que existen entre los individuos, sin las que es totalmente imposible para la naturaleza humana la existencia. Por consiguiente, ya que la obligación *natural* de justicia entre los diferentes Estados no es tan poderosa como entre los individuos, la obligación *moral* que surge de ella debe participar de su debilidad y debemos ser más indulgentes con un príncipe o un ministro que engaña a otro que con un caballero particular que rompe su palabra de honor.

[5] Si se pregunta *qué relación existe entre estas dos especies de moralidad*, responderé que ésta es una cuestión a la que no podemos dar una respuesta precisa y no es posible reducir a números la proporción que debemos fijar entre ellas. Se puede afirmar con seguridad que esta proporción se halla por sí misma, sin ninguna clase de estudio de los hombres, como podemos observar en muchas otras ocasiones. La práctica del mundo va más lejos y nos enseña los grados de nuestro deber mejor que la más sutil filosofía que hasta ahora se haya inventado. Esto puede servir como una prueba convincente de que todos los hombres tienen una noción implícita de la fundamentación de las reglas morales referentes a la justicia natural y civil, y se dan cuenta de que surgen meramente de las convenciones humanas y del interés que tenemos en el mantenimiento de la paz y el orden, pues de otro modo la disminución de interés nunca produciría una relajación de la moralidad, ni nos reconciliaría más fácilmente con la violación de la justicia entre los príncipes y repúblicas, que en el comercio privado de un súbdito con otro.

[SB 570] SECCIÓN 12. DE LA CASTIDAD Y LA MODESTIA

[1] Si alguna dificultad acompaña al sistema concerniente a las leyes de la naturaleza y de

las naciones se referirá a la aprobación o censura universal que sigue a su observancia o violación, y que alguien puede pensar que no está explicada suficientemente por el interés general de la sociedad. Para evitar tanto como sea posible los escrúpulos de este género consideraré aquí otra serie de deberes, *a saber*: la *modestia* y la *castidad*, que pertenecen al bello sexo; y no dudo de que se hallará que estas virtudes son casos aún más notables de la actuación de los principios sobre los que yo he insistido.

Hay algunos filósofos que combaten con vehemencia las virtudes [2] femeninas, y se imaginan que han ido muy lejos al disipar errores populares, cuando pueden mostrar que no existe ningún fundamento en la naturaleza para toda esa modestia exterior que exigimos en las expresiones, vestimenta y conducta del bello sexo. Creo que puedo ahorrarme el trabajo de insistir sobre un asunto tan claro, y puedo proceder sin más preparación a examinar de qué manera estas nociones surgen de la educación, de las convenciones voluntarias de los hombres y del interés de la sociedad.

Quien considere la longitud y debilidad de la infancia humana al [3] mismo tiempo que el interés que ambos sexos tienen por su progenie verá fácilmente que debe existir una unión del hombre y la mujer para la educación de la juventud y que esta unión debe ser de duración considerable. Sin embargo, para inducir al hombre a imponerse a sí mismo esta obligación y a someterse gustosamente a todas las fatigas y gastos a los que se halla por ella sujeto debe creer que sus hijos son suyos y que su instinto natural no se dirige a un objeto equivocado cuando da rienda suelta a su amor y ternura. Ahora bien, si examinamos la estructura del cuerpo humano hallaremos que esta seguridad es muy difícil de lograr por nuestra parte y que, ya que en [SB 571] la copulación de los sexos el principio de la generación pasa del hombre a la mujer, puede tener fácilmente lugar un error por la parte del primero, aunque es totalmente imposible con respecto a la última. De esta observación trivial y anatómica se deriva la gran diferencia entre la educación y los deberes de los dos sexos.

Si un filósofo considerase el asunto a priori razonaría del siguiente [4] modo. Los hombres están inclinados a trabajar para la alimentación y nutrición de sus hijos, por estar convencidos de que son realmente suyos, y, por consiguiente, es razonable e incluso necesario darles alguna seguridad en este aspecto. Esta seguridad no puede consistir exclusivamente en la imposición de severos castigos para las transgresiones de la fidelidad conyugal por parte de la mujer, puesto que estos castigos públicos no pueden ser infligidos sin prueba legal, lo que es difícil de obtener en este asunto. ¿Qué imposición, por consiguiente, debemos imponer a la mujer para equilibrar una tentación tan fuerte como es la que tienen con respecto a la infidelidad? No parece existir más imposición posible que el castigo de la mala fama o reputación, castigo que tiene una poderosa influencia sobre la mente humana y que al mismo tiempo es infligido por el mundo valiéndose de presunciones y conjeturas y de pruebas que jamás se admitirían ante un tribunal de justicia. Por consiguiente, para imponer un debido dominio sobre sí al sexo femenino debemos unir un grado peculiar de vergüenza con su infidelidad, por encima de la que surge meramente de su injusticia, y debemos conceder una alabanza proporcionada a su castidad.

[5] Sin embargo, aunque éste es un motivo muy poderoso para la fidelidad, nuestro filósofo descubrirá rápidamente que no basta por sí solo para este propósito. Todas las criaturas humanas, especialmente las del sexo femenino, se inclinan a abandonar los motivos remotos en favor de una tentación presente. La tentación es aquí la más fuerte imaginable; su aproximación es insensible y seductora, y una mujer fácilmente halla, o se vanagloria de hallar, ciertos medios [SB 572] de proteger su reputación y evitar todas las consecuencias perniciosas de sus placeres. Por consiguiente, es necesario que, aparte de la infamia que acompaña a tales licencias, exista algún retraimiento o temor previo que pueda evitar sus primeros acercamientos y pueda despertar en el sexo femenino repugnancia por todas las expresiones, posturas y libertades que tienen inmediata relación con ese placer.

[6] Tal sería el razonamiento de nuestro filósofo especulativo; pero, yo estoy convencido de que si no tiene un conocimiento perfecto de la naturaleza humana lo considerará como una especulación quimérica y estimará la infamia que acompaña a la infidelidad y el temor a todos los acercamientos a ésta, como principios que serían más de desear que de esperar en este mundo. Pues, dirá, ¿qué medios hay para convencer a la humanidad de que las transgresiones del deber conyugal son más infames que cualquier otro género de injusticia, cuando es evidente que son más excusables por lo intenso de la tentación? ¿Y qué posibilidad existe de provocar retraimiento ante la aproximación del placer, hacia el cual la naturaleza ha proporcionado una inclinación tan fuerte, inclinación que, por otra parte, es absolutamente necesaria para satisfacer el fin de la propagación de la especie?

Pero los razonamientos especulativos, que cuestan tanto trabajo a [7] los filósofos, a menudo se realizan por las gentes naturalmente y sin reflexión, del mismo modo que dificultades que parecen insolubles en teoría son fácilmente resueltas en la práctica. Los que tienen interés en la fidelidad de la mujer desaprueban, naturalmente, su infidelidad y toda aproximación a ella. Los que no tienen interés son llevados por la corriente, [y son susceptibles de verse afectados por su simpatía con los intereses generales de la sociedad].[158] La educación toma posesión de las dúctiles mentes del bello sexo en su infancia. Y cuando una regla general de este género se halla establecida, los hombres se inclinan a aplicarla más allá de los principios de los que surgió en un comienzo. Así, los solteros, aun siendo viciosos, no prefieren los ejemplos de lascivia e impudor en la mujer, sino que éstos les molestan. Aunque todas estas máximas hayan tenido una clara referencia a la generación [SB 573] de los hijos, sin embargo, las mujeres que han sobrepasado la edad de tener hijos no tienen más privilegio en este respecto que las que se hallan en la flor de su juventud y de su belleza. Los hombres tienen implícitamente una noción de que todas estas ideas de modestia y decencia se refieren a la generación, puesto que no imponen las mismas leyes *con la misma fuerza* al sexo masculino, en el que esta razón no tiene lugar. La excepción es aquí clara y extensiva y se funda sobre una notable diferencia que produce una clara separación y disyunción de ideas. El caso no es el mismo con respecto a las diferentes edades de la mujer, por la razón de que, aunque los hombres conocen que estas nociones se hallan fundadas sobre el interés

público, la regla general los lleva más allá del principio original y los hace extender las nociones de modestia sobre el sexo entero, desde su más temprana infancia hasta la más extrema vejez y debilidad.

El valor, que es la clave del honor entre los hombres, deriva su [8] mérito en gran parte de un artificio, del mismo modo que la castidad de la mujer, aunque posee alguna fundamentación en la naturaleza, como veremos más adelante.

En cuanto a las obligaciones a que se halla sometido el sexo masculino [9] con respecto a la castidad, podemos observar, según las nociones generales de la gente, que guardan la misma relación aproximadamente con las obligaciones de la mujer que las obligaciones de la ley de las naciones con la ley de la naturaleza. Es contrario al interés de la sociedad civil que los hombres tengan *entera* libertad de entregarse a sus apetitos sexuales; pero como este interés es más débil que el existente en el caso del sexo femenino, la obligación moral que surge de él ha de ser igualmente más débil. Para probar esto debemos tan sólo apelar a la práctica y a los sentimientos de todas las naciones y tiempos.

---

142 Todo el texto que sigue hasta el final del párrafo no aparece en la traducción de Viqueira.

143 Todo el texto que sigue hasta el final del párrafo no aparece en la traducción de F. Duque.

144 Ninguna cuestión es más difícil en filosofía que determinar, cuando se presenta para un fenómeno un cierto número de causas, cuál es la principal y predominante. Rara vez existe un argumento preciso para basar nuestra elección, y los hombres deben contentarse con guiarse por una especie de gusto o fantasía que surge de la analogía y de la comparación de casos similares. Así, en el presente caso existen sin duda motivos de interés público para la mayoría de las reglas que determinan la propiedad; pero sigo sospechando que estas reglas se fijan principalmente por la imaginación o por las propiedades más frívolas de nuestro pensamiento o concepción. Explicaré estas causas, dejando a la elección del lector preferir las derivadas de la utilidad pública o las que se derivan de la imaginación. Comenzaremos con el derecho del poseedor presente.

Una cualidad que ya he observado en la naturaleza humana[*1] es que cuando [2] dos objetos aparecen en íntima relación entre sí, el espíritu se inclina a atribuirles una relación adicional para completar su unión; esta inclinación es tan fuerte que nos hace caer frecuentemente en errores (tales como la conjunción de pensamiento y materia) si hallamos que pueden servir para este propósito. Muchas de nuestras impresiones son incapaces de recibir una posición local o espacial, y, sin embargo, suponemos que estas mismas impresiones poseen un enlace espacial con las impresiones de la vista y del tacto meramente porque se hallan enlazadas por causalidad y están ya unidas en la imaginación. Puesto que podemos imaginar una nueva relación, y hasta una relación absurda, para completar una unión, será fácil imaginar que si existen relaciones que dependen de la mente se enlazarán rápidamente con la relación precedente y que se unirán mediante un nuevo lazo objetos que estaban ya unidos en la fantasía. Así, por ejemplo, al ordenar los cuerpos jamás dejamos de colocar los que son *semejantes* en una relación de *contigüidad*, o al menos en puntos de vista *correspondientes*, porque experimentamos una satisfacción uniendo la relación de contigüidad a la de semejanza o la semejanza de situación a la semejanza de cualidades. Esto se explica por las propiedades conocidas de la naturaleza humana. Cuando la mente se halla determinada a reunir ciertos objetos mientras queda indeterminada en su elección de los objetos particulares, dirige, [SB 504] naturalmente, su mirada a los que se hallan relacionados entre sí. Éstos se hallan ya unidos en la mente, se presentan a la concepción al mismo tiempo, y en lugar de requerir una nueva razón para su enlace requerirían una razón muy poderosa para hacernos no tener en cuenta su afinidad natural. Tendremos ocasión de explicar esto más adelante, cuando tratemos de la belleza. Mientras tanto podemos contentarnos con observar que el mismo amor por el orden y la uniformidad que organiza los libros de una biblioteca o las sillas en una sala contribuye a la

formación de la sociedad y al bienestar de la humanidad, modificando la regla general concerniente a la estabilidad de la posesión. Como la propiedad constituye una relación entre una persona y un objeto, es natural fundamentarla en cualquier relación precedente, y como la propiedad no es más que una posesión constante asegurada por las leyes de la sociedad, es natural añadirla a la posesión presente, que es una relación que se asemeja a ella. Pues esto también tiene su influencia. Si es natural enlazar toda suerte de relaciones, lo es más aún enlazar las relaciones que son semejantes y que se hallan relacionadas entre sí. *(N. del A.)*

[SB 504] *1 Libro 1, parte 4, sección 5. *(N. del A.)* Esta nota no aparece en la edición de Viqueira.

145 Algunos filósofos explican el derecho de ocupación diciendo que cada uno [SB 505] tiene derecho a su propio trabajo como una propiedad; cuando se une este trabajo con algo le concede la propiedad sobre el todo que resulta de la unión. Sin embargo: 1. Existen varios géneros de ocupación en los que no podemos decir que unimos nuestro trabajo a los objetos que adquirimos, como cuando poseemos una pradera por apacentar nuestro ganado; 2. Esta opinión explica el asunto mediante la accesión, lo que es un rodeo innecesario. 3. No se puede decir que unimos nuestro trabajo a algo más que en un sentido figurado. Hablando con propiedad, solamente producimos en este algo una alteración mediante nuestro trabajo. Esto [SB 506] constituye una relación entre nosotros y el objeto y de aquí surge la propiedad, según los principios precedentes. *(N. del A.)*

146 Si buscamos una solución a estas dificultades en la razón y el interés público jamás podremos encontrar satisfacción, y si la buscamos en la imaginación es evidente que las cualidades que actúan sobre esta facultad pasan tan gradual e insensiblemente las unas a las otras que es imposible concederles límites o términos precisos. La dificultad en esta cuestión debe aún aumentar si consideramos que nuestro juicio se altera notablemente por el asunto y que se estimará como propiedad la misma facultad y proximidad en un caso, que en otro no se considera como tal. Una persona que ha perseguido una liebre hasta la extenuación considerará una injusticia por parte de otro el adelantarse a él y coger la presa. Sin embargo, la misma persona, cuando se dirige a coger una manzana que se halla a su alcance, [SB 507] no tiene razón ninguna por la que quejarse si otro más avispado que él se le ha adelantado y ha tomado posesión de ella. ¿Cuál es la razón de esta diferencia más que el hecho de que no siendo la inmovilidad natural a la liebre, sino efecto de la industria, tiene en este caso una relación más fuerte con el cazador, mientras que esta relación falta en el otro caso?

[2] Se ve aquí, pues, que frecuentemente un poder de disfrute cierto e infalible no produce propiedad sin contacto o alguna otra relación sensible; además, observo que una relación sensible sin un poder presente es a veces suficiente para conceder un título de derecho a la posesión de un objeto. La visión de una cosa rara vez se considera como una relación considerable y sólo es admitida como tal cuando el objeto está oculto o muy oscuro, en cuyo caso hallamos que la vista por sí misma concede la propiedad, según la máxima de *que incluso un continente entero pertenece a la nación que primero lo descubrió*. Es, sin embargo, notable que, tanto en el caso de descubrimiento como en el de posesión, el primer descubridor o poseedor debe unir a la relación la intención de convertirse en propietario, pues de otro modo la relación no ejerce su efecto; esto es debido a que el enlace en nuestra fantasía entre la propiedad y la relación no es tan grande y requiere ser auxiliada por dicha intención.

[3] Partiendo de estas circunstancias es fácil comprender qué oscuras pueden llegar a ser muchas cuestiones relativas a la adquisición de la propiedad por ocupación, y el más pequeño esfuerzo de pensamiento nos presentará ejemplos que no son susceptibles de una decisión razonable. Si preferimos los ejemplos reales a los inventados podemos considerar el siguiente, que se encuentra en casi todos los autores que se han ocupado del derecho natural. *(N. del A.)*

[4] *2 Dos colonias *griegas*, habiendo dejado su tierra natal en busca de nuevos lugares para asentarse, fueron informadas de que una ciudad cercana a ellas se hallaba abandonada por sus habitantes. Para conocer la verdad de esta noticia enviaron [SB 508] a la vez dos mensajeros, uno de cada colonia, que viendo al aproximarse que la noticia era verdadera emprendieron una carrera con la intención de tomar posesión de la ciudad cada uno para sus compatriotas. Uno de los mensajeros, hallando que no tenía tanta fuerza como el otro, arrojó su lanza para clavarla en la puerta de la ciudad, y fue tan afortunado que pudo fijarla allí antes de que llegase su compañero. Esto produjo una discusión entre las dos colonias acerca de cuál de ellas era la propietaria de la ciudad abandonada, y la discusión subsiste aún entre los filósofos. Por mi parte encuentro que la discusión no puede decidirse, y esto porque la cuestión entera depende de la fantasía, que en este caso no posee ningún criterio preciso o determinado que le sirva para pronunciar la sentencia. *(N. del A.)*

*3 Para hacer esto evidente consideremos que si estas dos personas hubieran [5] sido simples miembros

de las colonias y no mensajeros o enviados, sus acciones no hubieran tenido consecuencias, ya que en dicho caso su relación con las colonias sería demasiado débil e imperfecta. Añádase a esto que nada los determinó a correr hacia las puertas en lugar de correr hacia los muros o hacia cualquier otra parte de la ciudad más que el hecho de que, siendo las puertas una parte más manifiesta y notable, la fantasía las toma por el todo, del mismo modo que hallamos en los poetas, que obtienen sus imágenes y metáforas de ella. Además, podemos considerar que la proximidad o contacto de un mensajero no es propiamente la posesión, como tampoco lo es atravesar las puertas con la lanza, sino que tan sólo constituyen una relación, y existe una relación en el otro caso igualmente manifiesta, aunque quizá no de igual fuerza. Dejo la decisión a los que son más sabios que yo de cuál de estas relaciones proporciona el derecho y la propiedad, o de si alguna de ellas es suficiente para lograr este efecto. *(N. del A.)*

*2 Se añade aquí un punto y aparte que no aparece ni en la traducción de Viqueira ni en la de Duque.

*3 Se añade aquí otro punto y aparte que no aparece ni en la traducción de Viqueira ni en la de Duque.

[SB 509] 147 La posesión presente es claramente una relación entre una persona y un objeto, pero no es suficiente para contrarrestar la relación de la primera posesión, a menos que aquélla sea larga e ininterrumpida, en cuyo caso la relación se aumenta del lado de la posesión presente por la extensión del tiempo y se disminuye del lado de la primera posesión por la distancia. Este cambio en la relación produce un cambio consecuente en la propiedad. *(N. del A.)*

148 La fuente de la propiedad puede tan sólo explicarse por la imaginación, y se puede afirmar que las causas son aquí simples. Pasaremos a explicarlo ahora más detalladamente y a ilustrarlo mediante ejemplos tomados de la vida y experiencia corrientes.

[2] Ha sido señalado antes que la mente tiene la inclinación natural de unir relaciones, especialmente las que son semejantes, y halla una especie de adecuación y de uniformidad en una unión tal. De esta inclinación se derivan las leyes naturales que dicen que *en el primer momento de la formación de la sociedad la propiedad sigue siempre a la posesión presente* y *que* después *surge de la primera posesión o de la posesión prolongada*. Ahora bien, podemos observar fácilmente que la relación no se limita solamente a un grado, sino que por un objeto que se halla relacionado con nosotros adquirimos una relación con cada uno de los objetos que se hallan relacionados con él, y así sucesivamente, hasta que el pensamiento pierda el hilo por la longitud excesiva de la serie. Aunque la relación pueda debilitarse en cada tránsito no se destruye inmediatamente, sino que frecuentemente enlaza dos objetos mediante uno intermedio que se relaciona con los otros dos. Este principio tiene tal fuerza que da lugar al derecho de accesión y nos hace adquirir la propiedad no sólo de los objetos de los que nos hallamos inmediatamente en posesión, sino también de aquellos que se hallan con ellos estrechamente conectados.

[3] Supóngase que un *alemán*, un *francés* y un *español* entran en una habitación [SB 510] donde se hallan colocadas sobre una mesa tres botellas de vino, una del *Rin*, otra de *Borgoña* y otra de *Oporto*, y supóngase que surge una disputa acerca de su distribución; una persona que fuese elegida por imparcial daría, para mostrar su imparcialidad, a cada uno el producto de su propia tierra, y esto según el principio que en alguna medida es la fuente de la ley natural que atribuye la propiedad a la ocupación, prescripción y accesión.

En todos estos casos, y particularmente en el de la accesión, existe primeramente [4] una unión *natural* entre la idea de la persona y la del objeto y después una nueva unión *moral* producida por el derecho de propiedad que atribuimos a la persona. Pero aquí se presenta una dificultad que merece nuestra atención y que puede procurarnos una oportunidad de enseñar el método singular de razonamiento que ha sido empleado en el presente asunto. He observado ya que la imaginación pasa con mayor facilidad de lo pequeño a lo grande que de lo grande a lo pequeño y que la transición de ideas es siempre más fácil y suave en el primer caso que en el último. Ahora bien, como el derecho de accesión surge de la fácil transición de ideas por la que los objetos relacionados se hallan enlazados entre sí, se pensará, naturalmente, que el derecho de accesión debe aumentar en fuerza según la mayor facilidad con que se realice la transición de ideas. Puede, por consiguiente, pensarse que cuando adquirimos la propiedad de un objeto pequeño consideraremos fácilmente un objeto grande relacionado con él como una accesión y como perteneciente al propietario del objeto pequeño, ya que la transición en este caso es muy fácil partiendo del objeto pequeño para llegar al grande y los enlazará entre sí del modo más íntimo. Pero, de hecho, sucede siempre todo lo contrario. El Imperio de la *Gran Bretaña* parece llevar consigo el dominio de las islas Orcadas, de las Hébridas, la isla de *Man* y la isla de *Wight*; pero la autoridad sobre estas islas más pequeñas no implica, naturalmente, un derecho al dominio de la *Gran Bretaña*. En breve, un objeto pequeño sigue,

naturalmente, a uno grande como su accesión, pero jamás se supone que uno grande pertenece al propietario de uno pequeño que está relacionado con él tan sólo por razón de esta propiedad y relación. Sin embargo, la transición de las ideas es más suave partiendo del propietario para llegar al objeto pequeño, que es su propiedad, y del objeto pequeño al grande, que, en el primer caso, del propietario al objeto grande y de éste al pequeño. Puede, por consiguiente, pensarse que estos fenómenos constituyen objeciones para la hipótesis precedente que dice *que la atribución de la propiedad a la accesión no es más que el efecto de las relaciones de ideas y de la transición suave de la imaginación*.

Será fácil resolver esta objeción si consideramos la agilidad e inestabilidad de [5] la imaginación juntamente con los diferentes puntos de vista en que continuamente coloca a sus objetos. Cuando atribuimos a una persona la propiedad de dos objetos no necesitamos siempre pasar de la persona a un objeto y de éste al otro objeto relacionado con él. Como los objetos se consideran aquí como la propiedad de la persona, nos inclinamos a unirlos entre sí y a colocarlos en la misma situación. [SB 511] Si suponemos, pues, que un objeto grande y uno pequeño se hallan relacionados entre sí, y si una persona se halla fuertemente relacionada con el objeto grande, lo estará también fuertemente con los dos objetos considerados juntos, porque lo está con la parte más considerable. Por el contrario, si se halla solamente relacionada con el objeto pequeño no lo estará fuertemente con los dos considerados juntos, ya que su relación radica tan sólo en la parte más insignificante, que no es capaz de impresionarnos en un grado alto cuando consideramos el todo. Ésta es la razón de por qué objetos pequeños llegan a ser accesiones con respecto a los grandes y no los grandes con respecto a los pequeños.

[6] Es la opinión general de filósofos y juristas que el mar no puede convertirse en la propiedad de una nación, y esto porque es imposible tomar posesión de él o crear una relación distinta con él que pueda ser fundamento de la propiedad. Cuando esta razón cesa, la propiedad tiene lugar inmediatamente; así, los más decididos defensores de la libertad de los mares conceden siempre que los estrechos y bahías pertenecen, naturalmente, como una accesión, a los propietarios del continente que los rodea. Éstos, en realidad, no tienen un mayor enlace o unión con la tierra que el océano Pacífico; pero poseyendo una unión en la fantasía y siendo al mismo tiempo inferiores, se consideran en consecuencia como una accesión.

[7] La propiedad de los ríos, por las leyes de la mayoría de las naciones y por el modo natural de pensar, se atribuye a los propietarios de sus orillas, exceptuando los grandes ríos, como el Rin y el Danubio, que parecen ante la imaginación demasiado anchos para seguir como una accesión a la propiedad de los campos vecinos. Sin embargo, incluso estos ríos se consideran como propiedad de la nación a través de cuyos dominios corren, siendo la idea de una nación algo que les corresponde por su tamaño y estableciendo en la fantasía una relación tal.

[8] Las accesiones de las tierras que caen sobre los ríos corresponden a la tierra de que caen, dicen los juristas, con la única condición de que surjan por lo que ellos llaman *aluvión*, es decir, insensible e imperceptiblemente, circunstancias que auxilian poderosamente a la imaginación en su conjunción. Cuando existe un derrumbamiento de golpe en una orilla, que va a unirse a la otra, no se convierte en la propiedad de la tierra sobre la que cae hasta que se una con la tierra y hasta que los árboles o plantas echen raíces en ambos terrenos. Antes de eso la imaginación no los une de un modo suficiente.

[9] Existen otros casos que se parecen algo a la accesión, pero que en el fondo son muy diferentes y merecen nuestra atención. De este género es la unión de propiedades de diferentes personas de una manera tal que no admite separación. La cuestión es a quién debe pertenecer el conjunto.

[10] Cuando esta conjunción es de una naturaleza tal que admite división, pero no separación, la decisión es natural y fácil. El conjunto debe suponerse que es común [SB 512] a los propietarios de las diversas partes y después debe dividirse según la proporción de estas partes. Pero aquí no puedo menos de indicar una sutilidad notable del Derecho *Romano* al distinguir entre *confusión* y *conmixtión*. Confusión es la unión de dos cuerpos, como, por ejemplo, de dos diferentes líquidos, en la que las partes se hacen enteramente indistinguibles. Conmixtión es la combinación de dos cuerpos, como, por ejemplo, de dos haces de trigo, en el que las dos partes continúan separadas de una manera visible y manifiesta. Como en el último caso la imaginación no descubre una unión tan completa como en el primero, sino que es capaz de seguir y conservar una idea diferente de la propiedad de cada uno, ésta es la razón por la que el derecho *civil*, aunque establece una comunidad total en el caso de la confusión, y según ésta una división proporcional, sin embargo, en el caso de la conmixtión supone que cada uno de los propietarios conserva un derecho distinto, aunque la necesidad pueda al fin forzarlos a someterse a una misma división. *Quod si frumentum Titii frumento tuo mistum fuerit: siquidem ex voluntate*

vestra, [11] *commune est; quia singula corpora, id est, singula grana, quae cujusque propria fuerunt, ex consensu vestro communicata sunt. Quod si casu id mistum fuerit, vel Titius id miscuerit sine tua voluntate, non videtur commune esse; quia singula corpora in sua substantia durant. Sed nec magis istis casibus commune sit frumentum quam grex intelligitur esse communis, si pecora Titii tuis pecoribus mista fuerint. Sed si ab alterutro vestrûm totum id frumentum retineatur, in rem quidem actio pro modo frumenti cujusque competit. Arbitrio autem judicis continetur, ut ipse æstimet quale cujusque frumentum fuerit.* Inst., libro 2, título 1, § 28.*4

Cuando las propiedades de dos personas se hallan unidas de una manera tal [12] que no admiten ni *división* ni *separación*, como cuando uno construye una casa sobre el terreno de otro, el todo debe pertenecer a uno de los propietarios, y aquí yo afirmo que se concibe naturalmente que pertenece al propietario de la parte más importante, pues aunque el objeto compuesto puede tener una relación con dos personas diferentes y hacer que nuestra vista se dirija a la vez a ambos, sin embargo, como la parte más considerable atrae sobre todo nuestra atención y por la estrecha unión que entre ellas existe lleva consigo a la inferior, por esta razón, el todo posee una relación con el propietario de esa parte y se lo considera como su propiedad. La única dificultad está en cuál es la parte que deseamos llamar más considerable y más atractiva para la imaginación.

Esta cualidad depende de varias circunstancias diferentes que tienen una escasa [13] conexión entre sí. Una parte del objeto compuesto puede llegar a ser más considerable que otra porque es más constante y duradera, porque es de mayor valor, porque es más obvia y notable, porque es de mayor extensión o porque su existencia es más separada e independiente. Será fácil concebir que, como estas circunstancias pueden unirse y oponerse de los más diferentes modos y de acuerdo con los diferentes [SB 513] grados que puedan imaginarse, darán como resultado muchos casos en que las razones de un lado o del otro de tal modo equilibradas que nos sea imposible alcanzar una decisión satisfactoria. Así, pues, es el asunto propio de las leyes civiles fijar lo que los principios de la naturaleza humana han dejado indeterminado.

La superficie pertenece al suelo, dice el derecho civil, lo escrito al papel, el [14] lienzo a la pintura. Estas decisiones no es preciso que concuerden entre sí y son una prueba de la oposición de los principios de que se derivan.

La más curiosa de estas cuestiones es la que ha dividido a través de las épocas [15] a los discípulos de *Próculo* y *Sabino*. Supóngase que una persona hizo una copa con el metal perteneciente a otra o un barco con la madera de otro y supóngase que el propietario del metal o de la madera le ha pedido sus bienes; la cuestión es saber si adquiere por esto un derecho a la copa o al barco. Sabino mantenía que sí y decía que la sustancia o materia es el fundamento de todas las cualidades, que es incorruptible e inmortal, y, por consiguiente, superior a la forma, que es casual y dependiente. Por otra parte, Próculo señalaba que la forma es la parte más manifiesta y notable y que según ella los cuerpos se consideran que pertenecen a una u otra especie particular. A lo que pudo haber añadido que la materia o sustancia es en la mayor parte de los cuerpos tan fluctuante e incierta que resulta de todo punto imposible seguirla en todos sus cambios. Por mi parte no sé según qué principios puede decidirse de un modo seguro esta controversia. Por consiguiente, me contentaré con observar que la decisión de *Triboniano* me parece muy ingeniosa: la copa pertenece al propietario del metal porque puede ser restablecida a su primera forma, pero el barco pertenece al autor de su forma por la razón contraria. Sin embargo, por muy ingeniosa que esta razón parezca, depende completamente de la fantasía, que mediante la posibilidad de una reducción tal halla una relación más íntima entre la copa y el propietario de su metal que entre el barco y el propietario de su madera, pues la sustancia, en el primer caso, es más fija e inalterable. *(N. del A.)*

*4 Texto procedente de Triboniano, autor de las *Institutas* o *Instituciones* (533), uno de los responsables del *Corpus Iuris Civilis (Cuerpo de Derecho Civil)*, la más importante recopilación de derecho romano de la historia.

149 Al examinar los diferentes títulos a la autoridad en el Gobierno tropezaremos [SB 513] con muchas razones que nos convenzan de que el derecho de sucesión depende de la medida de la imaginación. Mientras tanto debo contentarme con observar un ejemplo que se refiere al presente asunto. Supóngase que una persona muere sin dejar hijos y que surge una disputa entre sus parientes con respecto a su herencia; es evidente que si su riqueza se deriva en parte de su padre y en parte de su madre, el modo más natural de determinar una disputa tal es dividir sus bienes y asignar cada parte a la familia de que se derivan. Ahora bien: como se supone que la persona ha sido el pleno y entero propietario de estos bienes, me pregunto: ¿Qué es lo que nos hace hallar una cierta equidad y razón natural en esta división más que la imaginación? Su afección por estas familias no depende de sus afecciones, razón por la que su consentimiento jamás puede presumirse de un modo preciso para una

división tal, y en cuanto al interés público, no parece hallarse interesado en lo más mínimo por ninguna de las partes. *(N. del A.)*

150 La frase relativa a la transmisión de la finca falta en la edición de F. Duque.

151 Si la moralidad pudiese ser descubierta por la razón y no por el sentimiento, sería aún más evidente que las promesas no podrían producir alteración en ella. [SB 517] La moralidad se supone que consiste en una relación. Toda nueva imposición de la moralidad debe surgir, pues, de alguna nueva relación de objetos, y, en consecuencia, la voluntad no puede producir inmediatamente un cambio en lo moral y sólo puede tener este efecto produciendo un cambio en los objetos. Sin embargo, como la obligación moral de una promesa es el puro efecto de la voluntad sin el más mínimo cambio de una parte del universo, se sigue que las promesas no tienen obligación natural.

[2] Si se dice que este acto de la voluntad, siendo, en efecto, un nuevo objeto, produce nuevas relaciones y nuevos deberes, responderé que esto es un mero sofisma, que puede descubrirse mediante una cantidad muy moderada de precisión y exactitud. [SB 518] Querer una nueva obligación es querer una nueva relación de objetos, y, por consiguiente, si esta nueva relación de objetos estuviese constituida por la volición misma deberíamos querer la volición, lo que es totalmente absurdo e imposible. La voluntad no tendría aquí un objeto hacia el cual dirigirse, sino que debería volver sobre sí misma *hasta el infinito*. La nueva obligación depende de nuevas relaciones. Las nuevas relaciones dependen de una nueva volición. La nueva volición tiene como objeto una nueva obligación, y, por consiguiente, nuevas relaciones, y, por consiguiente, una nueva volición, volición que de nuevo se dirige a una nueva obligación, relación y volición, y así en una serie infinita. Es imposible que podamos querer una nueva obligación, y, por consiguiente, es imposible que la voluntad pueda acompañar nunca a una promesa o producir una nueva obligación de moralidad. *(N. del A.)*

152 Me refiero a las órdenes sagradas en cuanto se supone que producen el *carácter indeleble*. En otros respectos son tan sólo una calificación legal. *(N. del A.)*

153 Primero en el tiempo, no en dignidad o fuerza. *(N. del A.)*

154 El texto entre corchetes falta en la traducción de Viqueira.

155 Esta proposición debe considerarse estrictamente verdadera con respecto a toda cualidad que se determina meramente por sentimiento. En qué sentido podemos hablar de un gusto *correcto* o *incorrecto* en moral, elocuencia y belleza, lo veremos más tarde. Mientras tanto, puede indicarse que existe una uniformidad tal en los sentimientos *generales* de la humanidad que vuelve una cuestión semejante de pequeña importancia. *(N. del A.)*

156 No se afirma aquí que la *posesión presente* o *conquista* sea suficiente para conceder un título frente a la *posesión continuada* o *ley positiva*, sino tan sólo que tienen alguna fuerza y que serán capaces de equilibrar la balanza cuando los títulos sean iguales y que será suficiente *a veces* para santificar el título de derecho más débil. Qué grado de fuerza tienen es difícil determinarlo. Creo que todos los hombres moderados concederán que tienen una gran fuerza en todas las disputas referentes a los derechos de los príncipes. *(N. del A.)*

157 Para evitar errores debo observar que este caso de sucesión no es el mismo que el de las monarquías hereditarias, en las que la costumbre ha fijado el derecho de sucesión. Éstas dependen del principio de la posesión continuada, antes explicada. *(N. del A.)*

158 La segunda parte de la frase, entre corchetes, falta tanto en la edición de Viqueira como en la de F. Duque.

PARTE 3 [SB 574]
DE OTRAS VIRTUDES Y VICIOS

SECCIÓN 1. DEL ORIGEN DE LAS VIRTUDES Y VICIOS NATURALES

Pasamos ahora a examinar las virtudes y vicios que son enteramente [1] naturales y no dependen del artificio e invención de los hombres. El examen de éstos pondrá fin a este sistema de la moral.

El impulso fundamental o principio motor de la mente humana es [2] el placer o el dolor, y cuando estas sensaciones se suprimen en nuestro pensamiento y en nuestro sentimiento somos en gran medida incapaces de pasión o acción y de deseo o volición. Los efectos más inmediatos del placer y dolor son los movimientos mentales de acercamiento o evitación de algo, que se diversifican en volición, deseo y aversión, tristeza y alegría, esperanza y temor, según que el placer o el dolor cambie su situación y se vuelva más probable o improbable, cierto o incierto, o sea considerado fuera de nuestro poder en el momento presente. Cuando al mismo tiempo que esto los objetos que causan placer o dolor adquieren una relación con nosotros o los otros, continúan excitando deseo o aversión, tristeza o alegría; pero causan también al mismo tiempo las pasiones indirectas de orgullo y humildad, amor u odio, que en este caso tienen una doble relación de impresiones e ideas con el dolor y el placer.

Hemos señalado ya que las distinciones morales dependen enteramente [3] de ciertos sentimientos peculiares de dolor o placer y que cualquier cualidad espiritual que en nosotros o los otros nos produce satisfacción por su consideración o contemplación es en consecuencia [SB 575] virtuosa, igual que todo lo de esta naturaleza que produce desagrado es vicioso. Ahora bien, puesto que toda cualidad en nosotros o los otros que causa placer produce siempre orgullo o amor, y del mismo modo, todo lo que produce dolor despierta la humildad o el odio, se sigue que estos dos aspectos particulares se han de considerar como equivalentes con respecto a nuestras cualidades mentales: *virtud* y poder de producir amor u orgullo, y *vicio* y poder de producir humildad u odio. Por consiguiente, en cada caso debemos juzgar las unas por las otras y podemos declarar virtuosa una *cualidad* de la mente cuando produce amor u orgullo y viciosa cuando causa odio o humildad.

[4] Que una *acción* sea virtuosa o viciosa es tan sólo un signo de alguna cualidad o carácter y debe depender esto de principios duraderos de la mente, que se extienden por toda la conducta y forman parte del carácter personal. Las acciones mismas, no procediendo de un principio constante, no tienen influencia sobre el amor o el odio, orgullo o humildad, y por consiguiente nunca son sometidas a consideración en la moralidad.

[5] Esta reflexión es evidente por sí misma y merece ser tenida en cuenta, siendo de la mayor importancia para el presente asunto. No debemos considerar nunca una acción

particular en nuestra investigación concerniente al origen de la moral, sino tan sólo la cualidad o carácter de que la acción procede. Sólo esto es suficientemente *duradero* para afectar a nuestros sentimientos concernientes a la persona. Las acciones son, de hecho, mejores indicaciones del carácter que las palabras o incluso los deseos y sentimientos; pero solamente en tanto que son tales indicaciones, porque van acompañadas de amor u odio, alabanza o censura.

[6] Para descubrir el verdadero origen de la moral, y el del amor u odio que surge de las cualidades mentales debemos entrar muy profundamente en el asunto y comparar algunos principios que ya han sido examinados y explicados.

[7] Podemos comenzar considerando de nuevo la naturaleza y fuerza de la *simpatía*. Las mentes de todos los hombres son similares en sus sentimientos y operaciones, y no puede ser influido uno de ellos por [SB 576] alguna afección de la que todos los demás no sean en algún grado susceptibles. Lo mismo que cuando se pulsan a la vez las cuerdas de un instrumento, el movimiento de una se comunica al resto de ellas, las afecciones pasan rápidamente de una persona a otra y ejecutan movimientos correspondientes en toda criatura humana. Cuando yo veo los *efectos* de la pasión en la voz y gestos de una persona mi mente pasa inmediatamente de estos efectos a sus causas y se forma una idea vivaz de la pasión tal, que se convierte en el momento en la pasión misma. De igual modo, cuando yo percibo las *causas* de una emoción mi mente es llevada a sus efectos y afectada con una emoción igual. Si yo me hallase presente en una de las más terribles operaciones de la cirugía es cierto que, antes que comenzase, la preparación de los instrumentos, la colocación de los vendajes en orden, el calentar los hierros, con todos los signos de ansiedad y preocupación del paciente y los asistentes, tendrían un gran efecto sobre mi mente y excitarían los sentimientos más poderosos de piedad y terror. Ninguna pasión de otro sujeto se descubre por sí misma inmediatamente a la mente. Solamente somos sensibles a sus causas y efectos. De *éstos* inferimos la pasión y, en consecuencia, *éstos* son los que dan lugar a nuestra simpatía.

Nuestro sentido de la belleza depende en gran parte de este principio, [8] y cuando un objeto tiene tendencia a producir placer en su poseedor es considerado siempre como bello, del mismo modo que todo objeto que tiene tendencia a producir dolor es desagradable y feo. Así, lo conveniente de una casa, la fertilidad de un campo, la fuerza de un caballo, la capacidad, seguridad y rapidez para navegar de un barco constituyen la belleza principal de estos diversos objetos. Aquí el objeto que se llama bello agrada tan sólo por su tendencia a producir un cierto efecto. Este efecto es el placer o la ventaja de alguna otra persona. Ahora bien, el placer de un extraño por el que no experimentamos amistad nos agrada tan sólo por simpatía. A este principio, por consiguiente, se debe la belleza que hallamos en todo lo que es útil. Hasta qué punto es importante este elemento de la belleza, lo veremos después de reflexionar sobre ello. Siempre que un objeto tiene la tendencia [SB 577] a producir placer en el poseedor, o, con otras palabras, es la causa propia del placer, es seguro que agradará al espectador por una delicada simpatía con el poseedor. La mayoría de las obras de arte se consideran bellas en proporción a su adecuación para el uso del hombre, e incluso muchas de las producciones de la

naturaleza tienen su belleza en este origen. Hermosura y belleza no son en muchas ocasiones una cualidad absoluta, sino relativa, y no nos agradan más que por su tendencia a producir lo que es agradable.[159]

El mismo principio produce en muchos casos tanto nuestro sentimiento [9] de moral como el de belleza. Ninguna virtud es más estimada que la justicia y ningún vicio más odiado que la injusticia, y no hay otras cualidades que expresen mejor un carácter, ya sea amable u odioso. Ahora bien, la justicia es una virtud moral meramente porque posee esa tendencia hacia el bien de la humanidad y de hecho no es más que una invención artificial para este propósito. Lo mismo puede decirse de la obediencia, de las leyes de las naciones, de la modestia y de la cortesía. Todas ellas son meros artificios humanos para el interés de la sociedad. Puesto que existe un sentimiento muy fuerte de la moral, que siempre los ha acompañado, debemos conceder que la reflexión sobre la tendencia del carácter y las cualidades mentales es suficiente para producirnos el sentimiento de aprobación y censura. Ahora bien, dado que los medios para un fin pueden ser sólo agradables cuando el fin es agradable y que el bien de la sociedad cuando nuestro interés no está contra ello o el de nuestros amigos agrada por simpatía, se sigue que la simpatía es el origen de la estima que concedemos a todas las virtudes artificiales.

[10] Así, resulta *que* la simpatía es un principio muy poderoso de la naturaleza humana, *que* tiene una gran influencia sobre nuestro sentido de la belleza y *que* produce nuestro sentimiento de la moral en todas [SB 578] las virtudes artificiales. De aquí podemos presumir que da lugar también a muchas de las otras virtudes y que las cualidades adquieren nuestra aprobación por su tendencia al bien del género humano. Esta presunción debe convertirse en certidumbre cuando hallemos que estas cualidades que aprobamos *naturalmente* poseen esta tendencia y hacen al hombre propio para la sociedad, mientras que las cualidades que desaprobamos *naturalmente* tienen la tendencia contraria y hacen las relaciones con la persona que las posee peligrosas o desagradables. Habiendo hallado que tendencias tales tienen fuerza suficiente para producir los más fuertes sentimientos morales, no podemos en estos casos buscar razonablemente nunca otra causa de aprobación o censura, siendo una máxima inviolable en la filosofía que cuando una causa particular es suficiente para un efecto debemos contentarnos con ella y no debemos multiplicar las causas sin necesidad. Hemos llevado a cabo con éxito experimentos con las virtudes artificiales en los que la tendencia de las cualidades al bien de la sociedad era la *única* causa de nuestra aprobación, sin existir rastro de la participación de otro principio. De aquí aprendemos la fuerza de este principio. Cuando este principio puede tener lugar y la cualidad aprobada es realmente beneficiosa para la sociedad, un verdadero filósofo no buscará jamás otro principio para explicar la más decidida aprobación y estima.

Nadie puede dudar de que muchas de las virtudes naturales tienen [11] esta tendencia al bien de la sociedad. Afabilidad, beneficencia, caridad, generosidad, clemencia, moderación y equidad poseen la mayor consideración entre las cualidades morales, y se denominan comúnmente virtudes *sociales* para indicar su tendencia al bien de la sociedad. Sucede esto hasta tal punto que algunos filósofos han expuesto que todas

las distinciones morales son un producto del artificio y la educación porque los políticos hábiles han intentado dominar las pasiones turbulentas de los hombres y hacerlos trabajar por el bien público mediante las nociones de honor y vergüenza. Este sistema, sin embargo, no concuerda con la experiencia, pues *en primer lugar* existen otras virtudes y vicios además de los que tienen esta tendencia hacia la ventaja y desventaja pública. *Segundo*: si los hombres no [SB 579] tuviesen un sentimiento natural de aprobación o censura no podría haber sido éste despertado por los políticos, ni las palabras *laudable* y *digno de alabanza, censurable* y *digno de censura* serían más inteligibles que si perteneciesen a un lenguaje desconocido totalmente para nosotros, como ya hemos señalado. Sin embargo, aunque este sistema sea erróneo, puede enseñarnos que las distinciones morales surgen en gran medida de la tendencia de cualidades y caracteres hacia los intereses de la sociedad y que la preocupación por este interés es la que nos hace aprobarlas o desaprobarlas. Ahora bien, nosotros no tenemos un interés tan amplio por la sociedad más que mediante la simpatía, y, por consiguiente, este principio es el que nos aparta hasta tal punto de nosotros que nos proporciona el mismo placer o dolor por los caracteres de los demás que si éstos tendieran hacia nuestra propia ventaja o desventaja.

La única diferencia existente entre las virtudes naturales y la justicia [12] está en que el bien que resulte de la primera surge de cada acto particular y es objeto de alguna pasión natural, mientras que un acto separado de justicia considerado en sí mismo puede ser contrario frecuentemente al bien público, y sólo la concurrencia de la humanidad en un esquema o sistema de acción es lo que resulta ventajoso. Cuando ayudo a las personas que se hallan en desgracia, mi motivo es mi humanidad natural y hasta donde llega mi auxilio he promovido la felicidad de mis semejantes; pero, si examinamos todos los casos que se presentan ante un tribunal de justicia hallaremos que, considerando aparte cada caso, será un ejemplo de humanidad frecuentemente decidir en contra de las leyes de justicia y no conformarse a ella. Los jueces toman el caudal de un hombre pobre para entregárselo a un rico, conceden al disoluto el trabajo del industrioso y ponen en manos de los viciosos los medios de dañarse a sí mismos y de dañar a los demás. El sistema total, sin embargo, de la ley y la justicia es ventajoso para la sociedad, y en consideración a esta ventaja fue por lo que los hombres la establecieron mediante sus convenciones voluntarias. Una vez que fue establecida por estas convenciones, va siempre *naturalmente* acompañada [SB 580] de un fuerte sentimiento moral que no puede proceder más que de nuestra simpatía con los intereses de la sociedad. No necesitamos otra explicación de ese aprecio que acompaña a las virtudes naturales que tienen tendencia hacia el bien público.

[13] Debo añadir además que existen varias circunstancias que hacen esta hipótesis mucho más probable con respecto a las virtudes naturales que con respecto a las artificiales. Es cierto que la imaginación resulta más afectada por lo que es particular que por lo general y que los sentimientos se despiertan siempre con dificultad cuando sus objetos son en cierto grado vagos e indeterminados. Ahora bien, cada acto particular de justicia no es lo que resulta beneficioso para la sociedad, sino el esquema o sistema

completo, y quizá tampoco pueda ser una persona particular por la cual nos interesamos la que reciba un beneficio de la justicia, sino la sociedad en su conjunto. Por el contrario, todo acto particular de generosidad o ayuda tanto al industrioso como al indigente es beneficioso, y lo es para una persona particular que lo merece. Es más natural, en consecuencia, pensar que las tendencias de la última virtud afectarán nuestros sentimientos y exigirán nuestra aprobación que pensar que lo hagan las primeras, y, por consiguiente, ya que hallamos que la aprobación de las primeras se debe a sus tendencias, podemos adscribir con más razón la misma causa a la aprobación de las últimas. En un número de efectos similares, si una causa es descubierta para uno, podemos extender esta causa a todos los otros efectos que pueden ser explicados por ella; pero podemos hacerlo mucho más aún si estos otros efectos van acompañados con circunstancias peculiares que facilitan la acción de la causa.

[14] Antes de que vaya más lejos debo señalar dos notables circunstancias en este asunto que pueden parecer objeciones para el sistema presente. La primera puede ser explicada así: cuando alguna cualidad o carácter posee una tendencia hacia el bien de la humanidad, nos agrada y la aprobamos porque presenta la idea vivaz de placer, idea que nos afecta por simpatía y es en sí misma un género de placer; pero como esta simpatía es muy variable y puede pensarse que nuestros sentimientos morales admiten las mismas variaciones, simpatizamos [SB 581] más con personas contiguas a nosotros que con personas que están lejos, más con nuestros conocidos que con los extraños, con nuestros compatriotas más que con los extranjeros. A pesar de esta variación de nuestra simpatía concedemos la misma aprobación a las mismas cualidades morales en *China* que en *Inglaterra*; aparecen igualmente virtuosas y exigen igualmente el aprecio de un espectador juicioso. La simpatía varía sin una variación de nuestro aprecio. Nuestro aprecio, por consiguiente, no procede de la simpatía.

A esto respondo que la aprobación de las cualidades morales no [15] se deriva de la razón o de una comparación de ideas, sino que procede enteramente del sentimiento moral y de ciertos sentimientos de placer o disgusto que surgen ante la contemplación o consideración de cualidades o caracteres particulares. Ahora bien, es evidente que los sentimientos, procedan de donde procedan, deben variar según la distancia o contigüidad de los objetos y que yo no siento el mismo placer vivaz por las virtudes de una persona que vivió en *Grecia* hace dos mil años que por las virtudes de un amigo de la familia y conocido. Sin embargo, yo no digo que aprecie más a uno que al otro, y, por consiguiente, si la variación del sentimiento sin la variación del aprecio es una objeción, debe tener igual fuerza contra cualquier otro sistema, igual que contra el de la simpatía. Sin embargo, si se considera el asunto debidamente, no tiene fuerza alguna y es lo más fácil en el mundo explicarla. Nuestra situación con respecto a las personas y cosas está en fluctuación continua, y un hombre que se halla a distancia nuestra puede en un tiempo breve convertirse en un amigo de la familia. Además, todo hombre particular tiene una posición peculiar con respecto a los otros y es imposible que podamos mantener un trato recíproco en términos razonables si cada uno de nosotros considera los caracteres y las personas sólo como aparecen desde su punto de vista particular. Por consiguiente, para

evitar estas continuas *contradicciones* y llegar a un juicio más *estable* de las cosas, fijamos algunos puntos de vista *firmes* y *generales* y nos colocamos siempre en nuestros [SB 582] pensamientos en ellos, cualquiera que sea nuestra situación presente. De igual modo, la belleza externa se determina meramente por el placer, y es evidente que un porte hermoso no puede producir tanto placer cuando se ve a la distancia de veinte pasos como cuando se halla más cerca de nosotros. Sin embargo, no decimos que nos parece menos hermoso, porque sabemos qué efecto tendrá en una posición tal y por esta reflexión corregimos su apariencia del momento.

[16] En general, todos los sentimientos son variables según nuestra situación de proximidad o lejanía con respecto a la persona censurada o alabada y según la disposición presente de nuestra mente; pero no consideramos estas variaciones en nuestras decisiones generales, sino que aplicamos los términos que expresan nuestro agrado o desagrado del mismo modo que si permaneciésemos en un mismo punto de vista. La experiencia nos enseña pronto este procedimiento para corregir nuestros sentimientos, o al menos para corregir nuestro lenguaje cuando los sentimientos son más tenaces e inalterables. Nuestro servidor, si es diligente y fiel, puede despertar sentimientos más fuertes de amor y ternura que *Marco Bruto*, tal como nos lo presenta la historia; pero no decimos por esto que el carácter del primero es más laudable que el del último. Sabemos que si nos aproximásemos a la misma distancia al famoso patricio nos produciría un grado mucho mayor de afecto y admiración. Tales correcciones son comunes con respecto a todos los sentidos, y de hecho sería imposible que pudiésemos hacer uso del lenguaje o comunicar nuestros sentimientos a los otros si no corrigiésemos la apariencia momentánea de las cosas y superásemos nuestra situación presente.

[17] Por consiguiente, es por la influencia del carácter y cualidades sobre aquellos que tienen un trato con otra persona, por lo que los censuramos o alabamos. No consideramos si las personas afectadas por estas cualidades son nuestros próximos o extraños, compatriotas o extranjeros. Es más, superamos nuestro presente interés en tales juicios [SB 583] y no censuramos a un hombre por oponerse a algunas de nuestras pretensiones cuando su propio interés se halla particularmente comprometido en ello. Permitimos un cierto grado de egoísmo en los hombres porque sabemos que es inseparable de la naturaleza humana e inherente a nuestra forma de ser y constitución. Mediante esta reflexión corregimos los sentimientos de censura que surgen naturalmente de esta oposición.

[18] Sin embargo, aunque el principio general de nuestra censura o alabanza pueda ser corregido por estos principios, es cierto que estos no son totalmente eficaces ni nuestras pasiones se corresponden frecuentemente con la presente teoría. Rara vez los hombres aman de corazón lo que se halla lejos de ellos y lo que no redunda en su particular beneficio, del mismo modo que es muy raro encontrar personas que puedan perdonar a los otros la oposición que manifiestan contra su interés, aunque sea justificable esta oposición por las reglas generales de la moralidad. Aquí nos contentaremos diciendo que la razón requiere una conducta tal, imparcial, pero que rara vez podemos someternos a ella y que las pasiones no siguen fácilmente la determinación

de nuestro juicio. Este lenguaje será fácilmente entendido si consideramos lo que dijimos primeramente referente a esa *razón* que es capaz de oponerse a las pasiones, y que hallamos que no era más que una determinación general y apacible de las pasiones fundada en alguna consideración o reflexión distante. Cuando pronunciamos nuestros juicios acerca de las personas meramente por la tendencia de su carácter hacia nuestro provecho o hacia el de nuestros amigos hallamos tantas contradicciones con nuestros sentimientos en la sociedad y conversación, y tal incertidumbre por los incesantes cambios de nuestra situación, que buscamos algún otro criterio de mérito o demérito que no puede admitir una variación tan grande. Habiéndonos librado así de nuestro primer punto de vista, no podemos fijar la atención después por ningún medio tan cómodamente como por una simpatía con los que tienen alguna relación con la persona que consideramos. Ésta se halla lejos de ser tan vivaz como cuando nuestro propio interés o el interés de nuestros amigos se halla en juego y no tiene una influencia análoga sobre nuestro amor y odio, sino que, hallándose de acuerdo [SB 584] con nuestros principios generales y tranquilos, se dice que tiene una autoridad igual sobre nuestra razón y determina nuestro juicio y opinión. Censuramos igualmente una acción mala que leemos en la historia que la realizada en nuestra vecindad el otro día; el sentido de esto es que sabemos por reflexión que la primera acción despertaría un sentimiento de desaprobación tan fuerte como la última si se hallase en la misma situación.

Paso ahora a la *segunda* circunstancia notable que me propongo indagar. [19] Cuando una persona posee un carácter que su tendencia natural es beneficiosa para la sociedad, la estimamos virtuosa, y nos agrada la consideración de este carácter aunque accidentes particulares impidan su actuación y la incapaciten para ser útil a sus amigos y país. La virtud en andrajos es aún virtud, y el amor que produce alcanza al hombre en un calabozo o en el desierto, donde la virtud no puede ejercitarse ya y está perdida para el mundo entero. Ahora bien: esto puede ser estimado como una objeción para el presente sistema. La simpatía nos interesa por el bien de la humanidad, y si la simpatía fuese el origen de nuestra estima de la virtud, el sentimiento de aprobación sólo podría tener lugar cuando la virtud lograse realmente su fin y fuese beneficiosa para la humanidad. Cuando no alcanza este fin es sólo un medio imperfecto y, por consiguiente, jamás adquiere mérito alguno por este fin. La bondad de un fin puede conceder mérito tan sólo a los medios que son completos y que producen realmente el fin.

[20] A esto podemos replicar que cuando un objeto, en todas sus partes, es adecuado para alcanzar un fin agradable produce naturalmente placer y es estimado como bello aunque algunas circunstancias externas sean todavía necesarias para hacerlo totalmente eficaz. Es suficiente que todo sea completo en el objeto mismo. Una casa que está imaginada con gran juicio para todas las comodidades de la vida nos [SB 585] agrada por esta razón aunque quizá nos demos cuenta de que nadie vivirá nunca en ella. Un suelo fértil y un clima agradable nos deleitan por la reflexión acerca de la felicidad que aportarán a sus habitantes aunque en el presente la comarca esté desierta y deshabitada. Un hombre cuyos miembros y hechura prometen fuerza y actividad es considerado hermoso aunque se halle condenado a prisión perpetua. La imaginación

experimenta una serie de pasiones que le pertenecen, de las que deben depender nuestros sentimientos de belleza. Estas pasiones son producidas por grados de vivacidad y fuerza que son inferiores a la *creencia* e independientes de la existencia real de sus objetos. Cuando un carácter es en todos los aspectos adecuado para el bien de la sociedad, la imaginación pasa fácilmente de la causa al efecto sin considerar que existen algunas circunstancias necesarias aún para hacer que la causa sea completa. Las *reglas generales* crean una especie de probabilidad que a veces influye en nuestro juicio y siempre en la imaginación.

[21] Es cierto que cuando la causa es completa y una buena disposición va acompañada de buena fortuna, lo que la hace realmente beneficiosa a la sociedad, produce un placer más grande en el espectador y va acompañada de una simpatía más vivaz. Somos más afectados por ella, y sin embargo no decimos que es más virtuosa o que la estimamos más. Nos damos cuenta que una alteración de la fortuna puede convertir la disposición favorable en completamente impotente y, por consiguiente, separamos tanto como es posible la buena fortuna de esta disposición. Es el mismo caso que cuando corregimos los diferentes sentimientos de la virtud a causa de sus diferentes distancias con respecto a nosotros. Las pasiones no siguen siempre nuestras correcciones, pero estas correcciones sirven de un modo suficiente para regular nuestras nociones abstractas y se tienen sólo en cuenta cuando nos pronunciamos en general con respecto de los grados del vicio y la virtud.

[22] Se ha señalado por los críticos literarios que todas las palabras o sentencias que son difíciles para la pronunciación son desagradables al oído. No hay diferencia entre que un hombre las oiga pronunciar o las lea en silencio para sí mismo. Cuando recorro un libro con la vista imagino que lo oigo todo, y por la fuerza de la imaginación, penetro [SB 586] en el desagrado que la lectura del mismo produciría al declamador. El desagrado no es real, pero como una composición de palabras semejante tiene una tendencia natural a producirlo, es esto suficiente para afectar nuestra mente con un sentimiento doloroso y hacer el discurso duro y desagradable. Es un caso análogo a cuando una cualidad real, por circunstancias accidentales, resulta impotente y se halla privada de su influencia natural en la sociedad.

Basándonos en estos principios podemos fácilmente resolver una [23] contradicción que puede presentarse entre la *simpatía extensiva*, de la que dependen nuestros sentimientos de virtud, y la *generosidad limitada*, que con frecuencia he señalado que era natural al hombre y que presuponen la justicia y la propiedad, según el razonamiento precedente. Mi simpatía con otro sujeto puede producirme el sentimiento de dolor o desaprobación cuando se presenta un objeto que tiene la tendencia a proporcionar a aquél dolor, aunque no me halle dispuesto a sacrificar algo de mi propio interés y a pasar por encima de mis pasiones para su satisfacción. Una casa puede desagradarme por sus malas condiciones para la comodidad del habitante y sin embargo puedo negarme a dar ni siquiera un chelín para reconstruirla. Los sentimientos deben llegar al corazón para guiar nuestras pasiones, pero no necesitan extenderse más allá de la imaginación para hacerla influir en nuestro gusto. Cuando una construcción parece torpe y vacilante a la vista es

fea y desagradable aunque podamos estar plenamente seguros de la solidez de su estructura. Una especie de miedo causa este sentimiento de desaprobación, pero la pasión no es la misma que la que experimentamos cuando nos hallamos obligados a estar bajo un muro que realmente nos parece vacilante e inseguro. Las *tendencias aparentes* de los objetos afectan a la mente, y las emociones que excitan son de igual especie que las que proceden de las *consecuencias reales* de los objetos, pero su cualidad afectiva es diferente. Es más, estas emociones son tan diferentes en su cualidad afectiva que pueden ser frecuentemente contrarias sin destruirse las unas a las otras, como cuando las fortificaciones de una ciudad perteneciente al enemigo son consideradas hermosas por razón de su fuerza, aunque podamos desear que [SB 587] sean totalmente destruidas. La imaginación se adhiere a las consideraciones *generales* de las cosas y distingue los sentimientos que surgen de ella de los que produce nuestra situación particular y momentánea.

[24] Si examinamos los panegíricos que comúnmente se hacen de los grandes hombres hallaremos que la mayoría de las cualidades que se les atribuyen pueden ser divididas en dos géneros, *a saber*: las que les hacen llevar a cabo su parte en la sociedad y las que les hacen útiles a sí mismos y los capacitan para trabajar por su propio interés. Su *prudencia, templanza, frugalidad, industria, constancia, capacidad emprendedora, destreza*, se celebran del mismo modo que su *generosidad* y *humanidad*. Si somos indulgentes con alguna cualidad que incapacita al hombre para representar un papel en la vida es ésta la *indolencia*, que no se supone que le priva de sus cualidades y de su capacidad, sino solamente que suspende su ejercicio, y esto sin inconveniente para la persona misma, puesto que es en alguna medida cosa de su propia elección. Sin embargo, la indolencia se concede siempre que es un defecto muy grande, si es extrema, y a un amigo jamás se le reconoce sometido a ella más que para salvar su carácter en otros aspectos más importantes. Se dice: podría hacerse un nombre si él quisiera aplicarse a ello; su entendimiento es sólido, su concepción rápida y su memoria tenaz, pero odia el trabajo y es indiferente en lo que respecta a su fortuna. Este hombre puede incluso a veces vanagloriarse de esto, aunque con el aire de confesar un defecto, porque puede pensar que su incapacidad para los negocios implica cualidades mucho más nobles, como un espíritu filosófico, un gusto fino, un ingenio delicado y un sentido para los placeres de la sociedad. Sin embargo, tomemos otro caso: supongamos una cualidad que, sin ser una indicación de otras cualidades buenas, incapacita a un hombre *siempre* para los negocios y es fatal para sus intereses, como un entendimiento desatinado y un [SB 588] juicio absurdo sobre cualquier cosa en la vida, inconstancia e irresolución o falta de habilidad en el manejo de los hombres y los negocios; todas éstas se concede que son imperfecciones del carácter, y muchos hombres preferirían reconocer antes los más grandes crímenes que ser sospechosos de hallarse en algún grado sujetos a ellas.

[25] Es una gran ventaja para nuestras investigaciones filosóficas hallar el mismo fenómeno diversificado por una variedad de circunstancias, y descubriendo lo que es común entre los diversos casos podemos asegurarnos mejor de la verdad de una hipótesis de la que podemos hacer uso en su explicación. Si no fuese estimado como virtud más

que lo beneficioso para la sociedad, estoy convencido de que la explicación precedente del sentimiento moral debería ser también admitida, y esto con evidencia suficiente; pero esta evidencia debe aumentar para nosotros cuando hallemos otros géneros de virtud que no admiten más explicación que nuestra hipótesis. Ved un hombre que no carece de un modo notable de cualidades sociales, pero que se recomienda a sí mismo principalmente por su capacidad para los negocios, mediante la que ha salido por sí mismo de las más grandes dificultades y llevado los asuntos más delicados con una habilidad y prudencia singulares. Hallo que una estima hacia él surge inmediatamente en mí; su compañía me produce satisfacción, e incluso antes de tener un trato ulterior con él, preferiría prestarle un servicio que hacerlo a otros cuyo carácter es enteramente similar, pero resulta deficiente en ese aspecto en particular. En este caso las cualidades que me agradan son consideradas como útiles para la persona y como tendentes a promover su interés y satisfacción. Se las considera tan sólo como medios para un fin y me agradan en proporción con su adecuación para este fin. El fin, por consiguiente, debe serme agradable. Pero ¿qué hace agradable el fin? La persona es extranjera; no me hallo de manera alguna interesado por ella y no me encuentro sometido a ninguna obligación para con ella; su felicidad no me preocupa más que la felicidad de todo ser humano, y de hecho, de toda criatura sensible; esto es, me afecta solamente por simpatía. Mediante este principio, siempre que descubro [SB 589] su felicidad o bien —en sus causas o en sus efectos— penetro tan profundamente en ello que me produce una emoción apreciable. La presencia de las cualidades que tienen una *tendencia* a promoverla posee un efecto agradable sobre mi imaginación y despierta mi amor y mi respeto.

Esta teoría puede servir para explicar por qué las mismas cualidades, [26] en todos los casos, producen orgullo y amor, humildad y odio, y el mismo hombre es virtuoso o vicioso, agradable o despreciable para los demás cuando lo es para sí mismo. Una persona en la que descubrimos una pasión o hábito que originalmente es tan sólo incómodo para ella misma se nos hace siempre desagradable por esta razón, lo mismo que, por otra parte, una persona cuyo carácter es sólo peligroso o desagradable para los otros no puede jamás hallarse satisfecha de sí misma en tanto que se da cuenta de esta desventaja. Esto no sólo puede observarse con respecto a los caracteres y a formas de ser, sino que puede ser advertido incluso en las más pequeñas circunstancias. Una tos violenta en otro nos produce desagrado aunque en sí misma no nos afecta en lo más mínimo. Un hombre se sentirá mortificado si se le dice que tiene un aliento desagradable aunque es evidente que no constituye una molestia para él. Nuestra fantasía cambia fácilmente su situación, y o bien al contemplarnos tal como aparecemos a los otros, o bien al considerar a los otros tal como se ven a sí mismos, penetramos, por este medio, en los sentimientos que de ningún modo nos pertenecen y por los que nada más que la simpatía es capaz de interesarnos. Esta simpatía nos lleva a veces tan lejos que nos resulta desagradable una cualidad beneficiosa para nosotros simplemente porque desagrada a los demás y nos vuelve desagradables a sus ojos, aunque quizá no podemos tener nunca ningún interés en resultarles agradables.

[27] Han existido muchos sistemas de moralidad, expuestos por los filósofos en

todas las épocas; pero si se los examina rigurosamente pueden ser reducidos a dos, los únicos que merecen nuestra atención. El bien y el mal morales son discernibles ciertamente por nuestros *sentimientos*, no por nuestra *razón*; pero estos sentimientos pueden surgir o de la mera forma o apariencia de los caracteres y pasiones o de las reflexiones sobre su tendencia hacia la felicidad del género humano y de las personas particulares. Mi opinión es que las dos causas se hallan [SB 590] mezcladas en nuestros juicios morales del mismo modo que lo están en nuestras decisiones referentes a la mayoría de las clases de belleza externa, aunque soy también de la opinión de que las reflexiones acerca de las tendencias o de las acciones tienen con mucho la mayor influencia y determinan todas las grandes líneas de nuestro deber. Existen, sin embargo, casos de menos importancia en los que el gusto o sentimiento inmediato produce nuestra aprobación. El ingenio y una conducta desenfadada y desenvuelta son cualidades *inmediatamente agradables* a los otros y conquistan su amor y estima. Algunas de estas cualidades producen satisfacción en los otros por principios *originales* particulares de la naturaleza humana que no pueden ser explicados; otras pueden ser reducidas a principios que son más generales. Esto se verá mejor después de una investigación particular.

[28] Del mismo modo que algunas cualidades adquieren su mérito por ser *inmediatamente agradables* a los otros, sin necesidad de ninguna tendencia hacia el interés público, se denominan algunas otras virtuosas por ser *inmediatamente agradables* a la persona misma que las posee. Cada una de las pasiones y actividades de la mente tiene su peculiar cualidad afectiva, que debe ser agradable o desagradable. La primera es virtuosa; la segunda, viciosa. Esta peculiar cualidad afectiva constituye la naturaleza de las pasiones y, por consiguiente, no necesita ser explicada.

[29] Sin embargo, aunque directamente la distinción de vicio y virtud parezca fluir inmediatamente de los placeres y dolores inmediatos que cualidades particulares nos causan a nosotros y los demás, es fácil observar que dependen también del principio de *simpatía*, sobre el que se ha insistido. Nos agrada una persona que posee cualidades *inmediatamente agradables* a aquellos con quienes tiene relación aunque quizá nosotros mismos jamás obtengamos placer de ella. También nos agrada una persona que posee cualidades que son *inmediatamente agradables* para ella misma aunque ellas no presten servicio alguno a ningún mortal. Para explicar esto debemos recurrir a los precedentes principios.

Resumiendo la hipótesis presente: toda cualidad de la mente es denominada [30] *virtuosa* cuando produce placer por la mera contemplación, [SB 591] del mismo modo que toda cualidad que produce dolor se llama *viciosa*. Este placer y este dolor pueden surgir de cuatro fuentes diferentes, pues logramos placer por la consideración de un carácter que se considera adecuado para ser útil a los otros o a la persona misma o que es agradable a los otros o a la misma persona. Alguien puede quizá mostrarse sorprendido de que entre todos estos intereses y placeres nos olvidemos del nuestro propio, que nos toca tan de cerca en cualquier otra ocasión; pero nos satisfaremos fácilmente acerca de este asunto si consideramos que, al ser diferentes los placeres e intereses de cada persona en particular, es imposible que los hombres se hallen de

acuerdo acerca de sus sentimientos y juicios, a menos que escojan un punto de vista común desde el que puedan contemplar su objeto y que pueda hacer que aparezca idéntico a los demás. Ahora bien, al juzgar de los caracteres, el único interés o placer que parece el mismo a todo espectador es el de la persona misma cuyo carácter se examina o el de personas que tienen una conexión con ella, y aunque tales intereses y placeres nos afectan más débilmente que los nuestros, sin embargo, siendo más constantes y universales, contrarrestan siempre a los últimos en la práctica y son los únicos admitidos en la especulación como criterio de virtud y moralidad. Sólo ellos producen esta particular cualidad afectiva o sentimiento del que dependen las distinciones morales.

En cuanto a los buenos o malos sentimientos que despiertan la virtud [31] o el vicio son una consecuencia evidente de los sentimientos de placer y dolor. Estos sentimientos producen amor u odio, y el amor o el odio, por la constitución original de la pasión humana, van acompañados de benevolencia o cólera, esto es, de un deseo de hacer feliz a la persona que amamos y desgraciada a la que odiamos. Hemos tratado de esto más detalladamente ya en otra ocasión.

[SB 592] SECCIÓN 2. DE LA GRANDEZA DE LA MENTE

[1] Será oportuno ilustrar este sistema general de moral aplicándolo a casos particulares de virtud y vicio y mostrando cómo el mérito o demérito surgen de los cuatro orígenes aquí explicados. Comenzaremos examinando las pasiones del *orgullo* y la *humildad* y consideraremos el vicio y la virtud que se halla en su exceso o justa proporción. Un orgullo excesivo o concepto presuntuoso de nosotros mismos se estima siempre como vicioso y es universalmente odiado, del mismo modo que la modestia o un justo sentido de nuestra debilidad se estima como virtuoso y despierta la buena voluntad de todo el mundo. Esto debe ser adscrito a la *tercera* de las cuatro fuentes de las distinciones morales, a saber: el agrado o desagrado inmediato que una cualidad produce a los demás, sin reflexión acerca de la tendencia de esta cualidad.

[2] Para probar esto debemos recurrir a dos principios muy notables en la naturaleza humana. El *primero* de éstos es la *simpatía* y comunicación de sentimientos y pasiones antes mencionada. Tan estrecha e íntima es la correspondencia de las almas humanas, que apenas se aproxima una persona a mí difunde sobre mí todas sus opiniones e influye en mi juicio en mayor o menor grado. Aunque en muchas ocasiones mi simpatía con ella no vaya tan lejos como para cambiar totalmente mis sentimientos y mi modo de pensar, en general no es nunca tan débil como para no perturbar el fácil curso de mi pensamiento y no conceder una autoridad a la opinión que se me recomienda por el asentimiento y aprobación de dicha persona. No tiene ninguna importancia el tema al que ella y yo apliquemos nuestros pensamientos. Ya juzguemos a una persona que nos es indiferente, ya juzguemos mi propio carácter, mi simpatía concede igual fuerza a su decisión, e incluso sus sentimientos y su propio mérito me hacen considerarla del mismo modo que ella se considera a sí misma.

[3] El principio de la simpatía es de una naturaleza tan poderosa y [SB 593] seductora que penetra la mayoría de nuestros sentimientos y pasiones y frecuentemente tiene lugar bajo la apariencia de su contrario, pues es notable que cuando una persona se me opone en algo a lo que yo me inclino marcadamente, y despierta mi pasión por medio de la contradicción, experimento siempre un grado de simpatía con ella, y mi emoción no procede de otro origen. Podemos observar aquí un conflicto evidente o encuentro de dos pasiones y principios opuestos. Por una parte, existe la pasión o sentimiento que me es natural, y puede observarse que cuanto más fuerte es una pasión, más fuerte es la emoción. Debe existir también una pasión o sentimiento contrario, y esta pasión no puede proceder más que de la simpatía. Los sentimientos de los otros sujetos jamás pueden afectarnos más que convirtiéndose en cierto modo en los nuestros, en cuyo caso actúan sobre nosotros oponiéndose a nuestras pasiones y aumentándolas del mismo modo que si se hubiesen derivado originalmente de nuestro temperamento y disposición. Mientras permanecen encerradas en las mentes de los demás jamás pueden tener influencia alguna sobre nosotros, y aun cuando sean conocidas, si no sobrepasan la imaginación o concepción, como esta facultad se halla tan acostumbrada a objetos de todo género, una mera idea, aunque contraria a nuestros sentimientos e inclinaciones, jamás será por sí sola capaz de afectarnos.

El *segundo* principio que tendré en cuenta es el de *comparación* o [4] variación de nuestros juicios referentes a objetos según la relación que tienen con aquellos otros con los que los comparamos. Juzgamos más por comparación de los objetos que por su mérito y valor intrínseco, y consideramos cualquier cosa como mediocre cuando lo ponemos en oposición con lo que es superior dentro del mismo género. Sin embargo, ninguna comparación es más clara que la que se refiere a nosotros mismos, y de aquí que en todas las ocasiones tenga lugar y se mezcle con la mayoría de nuestras pasiones. Este tipo de comparación es totalmente contrario a la simpatía en su actuación, como ya lo hemos señalado al tratar de la *compasión* y la *malicia*. *En todos los tipos de compasión, un objeto nos hace obtener de otro con el que se compara una* [SB 594] *sensación contraria a la que surge de él mismo en su consideración directa e inmediata. La consideración directa del placer de otro nos produce naturalmente placer, y, por consiguiente, produce dolor cuando lo comparamos con el nuestro propio. Su dolor, considerado en sí mismo, nos resulta doloroso, pero aumenta la idea de nuestra propia felicidad y nos da placer.*[160]

Puesto que los principios de simpatía y de comparación con nosotros [5] mismos son completamente contrarios, merecerá la pena detenernos para considerar qué reglas generales pueden crearse, además del temperamento particular de una persona, para que uno u otro prevalezcan. Supongamos que yo me hallo ahora seguro en tierra y quiero obtener algún placer mediante esta consideración: debo pensar en la miserable condición de los que se hallan en el mar durante una tormenta y debo tratar de hacer esta idea tan fuerte y vivaz como sea posible para hacerme más sensible a mi propia felicidad. Sin embargo, cualesquiera que sean los trabajos que me tome, la comparación jamás tendrá una eficacia igual a la que tendría si me hallase realmente en la orilla y viese un barco a

cierta distancia arrastrado por una tempestad y en peligro constante de perecer sobre una roca o en un banco de arena.[161] Sin embargo, hagamos que esta idea llega a ser aún más vivaz. Supongamos que el barco se aproxima a mí, que yo puedo percibir el dolor pintado en los rostros de los marineros y pasajeros, oír sus gritos dolorosos, ver a los amigos más queridos decirse el último adiós o tomar juntos la resolución de perecer los unos en los brazos de los otros; ningún hombre tendrá un corazón tan duro como para obtener placer de este espectáculo o resistirse a los movimientos de la más tierna compasión y simpatía. Es evidente, por consiguiente, que [SB 595] existe en este caso un término medio y que si la idea es demasiado débil no tendrá influencia mediante la comparación, y si es, por otra parte, demasiado fuerte actuará sobre nosotros por simpatía, que es lo contrario de la comparación. Siendo la simpatía la conversión de una idea en una impresión, exige una mayor fuerza y vivacidad en la idea que la que se requiere para la comparación.

[6] Todo esto se aplica fácilmente al asunto presente. Nos rebajamos mucho ante nosotros mismos cuando nos hallamos en presencia de un gran hombre o de un genio superior, y esta humildad constituye un ingrediente considerable del *respeto* que concedemos a nuestros superiores, de acuerdo con nuestro precedente razonamiento acerca de esta pasión.[162] A veces, incluso la envidia y el odio surgen de la comparación; pero en la mayor parte de los hombres no se pasa del respeto y la estima. Como la simpatía posee una influencia tan poderosa sobre la mente humana, hace que el orgullo tenga en cierto modo el mismo efecto que el mérito, y haciéndonos penetrar en los sentimientos elevados que el hombre orgulloso abriga de sí mismo pone de manifiesto la comparación, que es tan humillante y desagradable. Nuestro juicio no asiente completamente al concepto laudatorio que tiene de sí mismo; pero es lo suficientemente sensible para admitir la idea que se le presenta y para que ésta adquiera un influjo sobre las concepciones inconexas de la imaginación.[163] Un hombre que por divertirse quisiese formar la noción de una persona que posee un mérito muy superior al suyo propio no se sentiría mortificado por esta ficción; pero si un hombre se nos presenta y estamos persuadidos realmente de que le somos inferiores en mérito, y si observamos en él un grado extraordinario de orgullo o de alto concepto de sí mismo, la firme convicción que él tiene de su propio mérito se apodera de la imaginación y nos rebaja ante nuestros ojos de la misma manera que si fuera realmente poseedor de todas las buenas cualidades que se atribuye a sí mismo tan decididamente. Nuestra idea se encuentra aquí precisamente en el punto medio que se requiere para hacer que actúe sobre nosotros por comparación. Si estuviese acompañada de la creencia y la persona pareciese poseer el mismo mérito que ella misma supone, tendría un efecto contrario y actuaría sobre nosotros por la simpatía. La influencia [SB 596] de este principio sería superior a la de la comparación, o sea lo contrario que sucede cuando el mérito de la persona parece ser inferior a sus pretensiones.

La consecuencia necesaria de estos principios es que el orgullo o [7] el concepto presuntuoso de nosotros mismos debe ser vicioso, pues produce dolor en todos los hombres y se presenta a ellos en todo momento acompañado de una comparación

desagradable. Es una observación trivial en filosofía, y aun en la vida y conversación corriente, que es nuestro propio orgullo el que hace que nos desagrade tanto el orgullo de las otras personas y que la vanidad nos es insoportable tan sólo porque somos vanidosos. El de carácter alegre se asocia naturalmente con el que es alegre, y el inclinado al amor, con el amoroso; pero el orgulloso jamás puede sufrir al orgulloso, y busca más bien la compañía de los que se hallan en disposición contraria. Como todos nosotros somos hasta cierto punto vanidosos, el orgullo es censurado y condenado universalmente por todo el género humano por poseer una tendencia a causar dolor en los otros sujetos mediante la comparación. Y este efecto debe seguirse tanto más naturalmente cuanto que los que tienen un concepto mal fundado de sí mismos hacen siempre estas comparaciones y no tienen otro modo de mantener su vanidad. Un hombre de buen sentido y mérito se halla satisfecho de sí mismo independientemente de todas las consideraciones de los otros; pero un tonto debe hallar siempre una persona que sea más tonta para hacerle contentarse con sus propias dotes y entendimiento.

[8] Pero, aunque un concepto presuntuoso de nuestro propio mérito sea vicioso y desagradable, nada puede ser más laudable que tener aprecio de nosotros mismos cuando realmente apreciamos cualidades que son estimables. La utilidad y ventaja para nosotros mismos de una cualidad es la fuente de la virtud, lo mismo que lo es su agrado para los otros, y es cierto que nada nos es más útil en la conducta de la [SB 597] vida que un justo grado de orgullo, que nos da confianza y seguridad en nuestros proyectos y empresas. Cualquiera que sea la cualidad de que nos hallemos dotados, ésta será completamente inútil si no nos damos cuenta de ella y si no concebimos designios que le sean adecuados. En todas las ocasiones necesitamos conocer nuestra propia fuerza, y si es permitido equivocarse en algún sentido, será más ventajoso equivocarse en favor de nuestro mérito que formarnos ideas acerca de él inferior a su justo valor. [La Fortuna por lo común favorece a los audaces y emprendedores y nada nos inspira más audacia que una buena opinión de nosotros mismos.][164]

[9] Añádase a esto que aunque el orgullo o alabanza de sí mismo puede a veces ser desagradable para los otros es siempre agradable para nosotros mismos, del mismo modo que la modestia, aunque proporciona placer a todo el que la observa, produce frecuentemente dolor en la persona que se halla dotada de ella. Ahora bien, ha sido señalado que nuestras propias sensaciones determinan el vicio y la virtud de una cualidad lo mismo que las sensaciones que ésta puede suscitar en los otros.

[10] Así, la satisfacción de sí mismo y la vanidad no sólo son admisibles, sino requeridas en un carácter. Sin embargo, es cierto que la buena educación y el recato requieren que evitemos todos los signos y expresiones que tienden a mostrar directamente esta pasión. Tenemos todos nosotros una parcialidad prodigiosa para con nosotros mismos, y si expresásemos claramente nuestros sentimientos en este particular nos produciríamos mutuamente la más grande indignación los unos a los otros, no sólo por la presencia inmediata de un asunto tan desagradable de comparación, sino también por lo contrario de nuestros juicios. Por consiguiente, del mismo modo que hemos establecido las *leyes de la naturaleza* para asegurar la propiedad en la sociedad y evitar la

oposición del interés egoísta establecemos *las reglas de la buena educación* para evitar la oposición del orgullo de los hombres y hacer el trato agradable e inofensivo. Nada es más desagradable que el concepto presuntuoso que un hombre tiene de sí mismo. Casi todo el mundo tiene una fuerte tendencia a este vicio. Nadie puede distinguir [SB 598] bien *en sí mismo* entre vicio y virtud o estar seguro de que está bien fundada la estima de su propio mérito; por estas razones todas las expresiones directas de esta pasión se condenan y ni siquiera hacemos excepción en esta regla en favor de los hombres de buen sentido y mérito. No se concede que se hagan a sí mismos claramente justicia en sus palabras más que las otras gentes se la hacen, y si muestran reserva y duda secreta con respecto a hacerse a sí mismos justicia en sus propios pensamientos son más aplaudidos. Esta inclinación impertinente y casi universal de los hombres a sobreestimarse a sí mismos nos ha producido un *prejuicio* tal contra la alabanza propia, que nos sentimos llevados a condenarla, según una *regla general*, siempre que la descubrimos, y sólo con alguna dificultad concedemos un privilegio a los hombres de buen juicio, y esto aun en sus más secretos pensamientos. Al menos debe reconocerse que algún disimulo en este respecto es absolutamente necesario y que si abrigamos orgullo en nuestros pechos debemos mantener un exterior agradable y mostrar un aspecto de modestia y de deferencia mutua en toda nuestra conducta y vida. Debemos en toda ocasión mostrarnos prestos a preferir a los demás antes que a nosotros, a tratarlos con una especie de respeto aun cuando sean nuestros iguales, a parecer siempre los inferiores y últimos en la sociedad cuando no somos muy superiores a los demás, y si observamos estas reglas en nuestra conducta los hombres serán más indulgentes ante nuestros sentimientos secretos cuando los revelamos de un modo indirecto.

No creo que nadie que tenga práctica del mundo y pueda penetrar [11] en los sentimientos de los hombres afirme que la humildad, la buena educación y el recato requieran de nosotros ir más allá del aspecto externo o que una absoluta sinceridad en este respecto sea estimada como un elemento de nuestro deber. Por el contrario, podemos observar que un orgullo o estima de sí mismo genuino y cordial, si se halla bien oculto y fundado, es esencial para el carácter de un hombre de honor y que no hay cualidad de la mente que sea más indispensable requisito para procurar la estima y la aprobación de la humanidad. Existen ciertas deferencias y sumisiones mutuas que la costumbre exige [SB 599] de los diferentes rangos de los hombres, los unos con respecto de los otros, y todo el que se excede en este particular, si lo hace por interés, es acusado de bajeza; si por ignorancia, de simplicidad. Es necesario, por consiguiente, conocer nuestro rango y situación en el mundo, ya sea fijado por nuestro nacimiento, fortuna, empleo, talento o reputación. Es necesario experimentar el sentimiento y pasión del orgullo en conformidad con ello y regular nuestras acciones de acuerdo con esto. Se dirá que la prudencia puede bastar para regular nuestras acciones en dicho particular sin un orgullo real; responderé que aquí el objeto de la prudencia es conformar nuestras acciones con el uso y costumbre general y que es imposible que el aire oculto de superioridad pueda haber sido establecido y autorizado por la costumbre, a menos que los hombres fuesen habitualmente orgullosos y a menos que esta pasión fuese en general

aprobada cuando estuviese bien fundada.

[12] Si pasamos de la vida y conversación corrientes a la historia, el razonamiento anterior adquiere una nueva fuerza al observar que todas las grandes acciones y sentimientos que han llegado a despertar la admiración del género humano no se fundaron más que en el orgullo y el aprecio de sí mismo. «*Id* —decía *Alejandro Magno* a sus soldados cuando no quisieron seguirle a la India—, *id a contar a vuestros compatriotas que habéis dejado a Alejandro acabando la conquista del mundo*.» Este pasaje fue particularmente admirado por el príncipe de *Condé*, como sabemos por *Saint-Evremond*. Dice el príncipe: «Alejandro, abandonado por sus soldados, entre bárbaros aún no completamente sometidos, experimentó en sí mismo una dignidad y derecho de mando tal que no pudo creer posible que nadie rehusase seguirle. Le era indiferente hallarse en *Europa*, en *Asia*, entre *griegos* o entre *persas*: donde hallaba hombres imaginaba que había hallado súbditos».

[13] En general, podemos observar que todo lo que llamamos *virtud heroica* y admiramos por su carácter de grandeza y elevación de la mente no es más que un orgullo continuo y bien establecido o participa [SB 600] con mucho de esta pasión. Valor, intrepidez, ambición, amor de la gloria, magnanimidad y las demás brillantes virtudes de este género contienen claramente un importante elemento de aprecio de sí mismo y derivan una gran parte de su mérito de este origen. De acuerdo con esto hallamos que muchos predicadores religiosos censuran estas virtudes como puramente paganas y naturales y nos presentan las excelencias de la religión cristiana, que coloca la humildad en el rango de las virtudes y corrige el juicio del mundo y aun de los filósofos, que tan generalmente admiran todos los esfuerzos del orgullo y la ambición. No pretenderé determinar si la virtud de la humildad ha sido bien entendida. Me contento con hacer la concesión de que el mundo aprecia naturalmente un orgullo bien regulado, que determina secretamente nuestra conducta sin manifestarse en expresiones inconvenientes de vanidad que puedan ofender la vanidad de los demás.

El mérito del orgullo o aprecio de sí mismo se deriva de dos circunstancias, [14] a saber: su utilidad y su agrado para nosotros mismos, por las que nos capacita para nuestros negocios y al mismo tiempo nos produce una satisfacción inmediata. Cuando va más allá de los debidos límites pierde la primera ventaja y hasta se hace perjudicial, razón por la que condenamos un orgullo y ambición extravagantes, aunque estén regulados por el decoro de la buena educación y la cortesía. Sin embargo, como esta pasión es aún agradable y sugiere una sensación elevada y sublime para la persona que se halla afectada por ella, la simpatía con esta satisfacción disminuye considerablemente la censura que naturalmente acompaña a su influencia peligrosa sobre nuestra conducta y vida. De acuerdo con esto podemos observar que un valor excesivo o magnanimidad, sobre todo cuando se manifiesta bajo los reveses de la fortuna, contribuye en gran medida al carácter de un héroe y concederá a una persona la admiración de la posteridad, al mismo tiempo que echa a perder sus negocios y le lleva a peligros y dificultades que no habría conocido de otro modo.

El heroísmo o gloria militar es muy admirado por la generalidad [15] de los hombres.

Lo consideran como el género más sublime de mérito. Los hombres de reflexión fría no se sienten tan exaltados en sus alabanzas con respecto a él. Las infinitas confusiones y desórdenes [SB 601] que ha causado en el mundo disminuyen mucho su mérito a sus ojos. Cuando quieren oponerse a las ideas populares en este respecto, pintan los males que esta supuesta virtud ha producido para la sociedad humana: la destrucción de imperios, la devastación de regiones, el saqueo de ciudades. Mientras estos males se hallan presentes a nosotros nos sentimos más inclinados a odiar que a admirar la ambición de los héroes; pero cuando fijamos nuestra vista en la persona misma que es el autor de todo este daño, hay algo tan deslumbrador en su carácter, su mera contemplación eleva el alma de tal modo, que no podemos negarle nuestra admiración. El dolor que sentimos por su tendencia a perjudicar a la sociedad es dominado por una simpatía más fuerte y más inmediata.

Así, nuestra explicación del mérito o demérito que acompaña a [16] los grados de aprecio de sí mismo puede servir como un argumento poderoso en favor de mi precedente hipótesis, mostrando los efectos de los principios antes expuestos en todas las variaciones de nuestros juicios referentes a la pasión. No nos será solamente ventajoso este razonamiento mostrándonos que la distinción de vicio y virtud surge de *cuatro* principios, el *provecho* y el *placer* de la *persona misma* y el *provecho* y el placer de los *demás*, sino que también nos proporcionará una prueba rigurosa de algunos elementos secundarios de nuestra hipótesis.

[17] Nadie que considere como es debido este asunto experimentará duda alguna en conceder que un acto de mala educación o una expresión de orgullo o altanería nos es desagradable solamente porque choca con nuestro propio orgullo y nos lleva por simpatía a la comparación que causa la pasión desagradable de la humildad. Ahora bien, como censuramos una insolencia de tal género incluso en una persona que siempre ha sido atenta con nosotros, es más aún, en una persona cuyo nombre sólo nos es conocido por la historia, se sigue que nuestra desaprobación procede de la simpatía con los demás y de la reflexión acerca de que un carácter semejante es altamente desagradable [SB 602] y odioso para todo el que conversa o tiene trato con la persona que lo posee. Simpatizamos con estas personas en su desagrado, y como su desagrado procede en parte de la simpatía con la persona que les molesta, podemos observar aquí un doble efecto de la simpatía, lo que constituye un principio muy semejante al que hemos observado en otra ocasión.[165]

SECCIÓN 3. DE LA BONDAD Y LA BENEVOLENCIA

[1] Habiendo así explicado el origen de la alabanza y aprobación que acompaña a todo lo que llamamos *grande* en las afecciones humanas, procedemos ahora a dar una explicación de su *bondad* y a mostrar de dónde se deriva su mérito.

[2] Una vez que la experiencia nos ha dado un conocimiento sólido de los asuntos humanos y nos ha mostrado la relación que guardan con las pasiones humanas,

percibimos que la generosidad de los hombres es muy limitada y que rara vez se extiende más allá de sus amigos y familia, o todo lo más de su tierra natal. Conociendo así la naturaleza del hombre, no esperamos cosas imposibles de él, sino que limitamos nuestra atención al pequeño círculo en que las personas se mueven cuando queremos formular un juicio referente a su carácter moral. Cuando la tendencia natural de estas pasiones las lleva a ser serviciales y útiles en su esfera, aprobamos su carácter y amamos a estas personas por una simpatía con los sentimientos de los que tienen una conexión más particular con ellas. Estamos obligados a olvidar rápidamente nuestros intereses en un juicio de este género, en razón de las contradicciones perpetuas que encontramos en la conversación y la compañía por parte de personas que no se hallan colocadas en la misma situación y no tienen el mismo interés que nosotros. El único punto de vista en el que coinciden nuestros sentimientos con los de los demás es el que se toma cuando consideramos la tendencia de una pasión hacia el [SB 603] provecho o daño de los que tienen una conexión inmediata o trato con la persona que la experimenta, y aunque este provecho o daño sea frecuentemente muy remoto para nosotros mismos, a veces, sin embargo, está muy próximo a nosotros y nos interesa poderosamente por la simpatía. Extendemos esta preocupación fácilmente a otros casos que son semejantes, y cuando éstos son muy remotos, nuestra simpatía es proporcionalmente más débil y nuestra alabanza o censura menos fuerte y más dudosa. Es éste el mismo caso que el de nuestros juicios referentes a los cuerpos externos. Todos los objetos parecen disminuir por la distancia; pero aunque la apariencia de los objetos a nuestros sentidos sea el patrón original por el cual los juzgamos, no podemos decir que disminuyen realmente por la distancia, sino que corrigiendo la apariencia por la reflexión llegamos a un juicio más constante y estable acerca de ellos. De igual modo, aunque la simpatía sea mucho más débil que el interés por nosotros mismos y una simpatía con personas remotas mucho más débil que con personas próximas y contiguas, no tenemos en cuenta estas diferencias en nuestros juicios serenos referentes a los caracteres del hombre. Aparte de que cambiamos nuestra situación frecuentemente a este respecto, encontramos todos los días personas que se hallan en una situación distinta de la nuestra y que no podrían tratar con nosotros en términos razonables si permaneciésemos constantemente en la situación y punto de vista que nos es peculiar.[166] La comunicación de sentimientos, por consiguiente, en la conversación y en la compañía, nos hace crear un tipo general e inalterable mediante el que aprobamos o desaprobamos los caracteres y maneras, y aunque el *corazón* no tome parte siempre en estas nociones generales o regule su amor y odio por ellas, son suficientes para el discurso y sirven para todos nuestros propósitos en sociedad, en el púlpito, en el teatro y en las escuelas.

[3] Mediante estos principios podemos explicar fácilmente el mérito que comúnmente se atribuye a la *generosidad, humanidad, compasión, gratitud, amistad, fidelidad, celo, desinterés, liberalidad* y todas las restantes cualidades que forman el carácter de alguien bueno y benevolente. [SB 604] Una inclinación a las pasiones afectuosas hace al hombre agradable y útil en todas las ocasiones de la vida y da una justa dirección a todas las demás cualidades, que de otro modo podrían ser perjudiciales

a la sociedad. El valor y la ambición, cuando no son regulados por la benevolencia son adecuados tan sólo para crear un tirano o un bandido. Sucede lo mismo con el juicio y la capacidad y todas las cualidades de este género: son en sí mismas indiferentes para los intereses de la sociedad y tienen una tendencia al bien o al mal de la humanidad, según como se hallen dirigidas por estas pasiones.

[4] El hecho de que el amor sea *inmediatamente agradable* para la persona que está afectada por él y el odio *inmediatamente desagradable* puede ser también una razón considerable de por qué alabamos todas las pasiones que participan del primero y censuramos todas las que tienen un elemento considerable del último. Es cierto que somos tan afectados por un sentimiento afectuoso como por uno sublime. Las lágrimas asoman naturalmente a nuestros ojos cuando lo concebimos, y no podemos sino dejar rienda suelta al cariño hacia la persona que lo experimenta. Todo esto me parece una prueba de que nuestra aprobación tiene en estos casos un origen diferente de la consideración de la ventaja y utilidad, ya sea la nuestra o la de los otros. A esto podemos añadir que los hombres aprueban naturalmente y sin reflexión el carácter que es más semejante al suyo. El hombre de disposición suave y afecciones tiernas, al formarse una noción de la virtud más perfecta pone en ella más de benevolencia y humanidad que el hombre de valor y espíritu de empresa, que naturalmente considera una cierta elevación de la mente como el carácter más perfecto. Esto debe de proceder evidentemente de una simpatía *inmediata* que los hombres tienen con un carácter similar al suyo. Penetran con mayor ardor en sentimientos análogos y sienten más sensiblemente el placer que surge de ellos.

[5] Es digno de señalarse que nada afecta más a la humanidad que un caso de extraordinaria delicadeza en el amor o amistad, en el que una persona se interesa por las más pequeñas cosas de su amigo y está presta a sacrificar por él sus intereses más considerables. Tales delicadezas [SB 605] tienen poca influencia sobre la sociedad, porque nos hacen preocuparnos por insignificancias; pero, son tanto más encantadoras cuanto más pequeños son los asuntos y son una prueba del mérito más alto en los que son capaces de ellas. Las pasiones son tan contagiosas que pasan con la mayor facilidad de una persona a otra y producen emociones correspondientes en todos los pechos humanos. Cuando la amistad aparece en casos muy señalados, mi corazón experimenta la misma pasión y está animado por los ardientes sentimientos que tienen lugar ante mí. Tan agradables movimientos deben procurarme una afección para con todo el que los despierta. Esto es lo que sucede con todo lo que es agradable en una persona. La transición del placer al amor es fácil, pero la transición debe de ser aquí aún más fácil, pues el sentimiento agradable que es despertado por la simpatía es el amor mismo, y no se requiere nada más que un cambio del objeto.

De aquí proviene el mérito peculiar de la benevolencia, en todas [6] sus formas y apariencias. De aquí también que sus debilidades mismas sean virtuosas y amables y que una persona cuyo dolor por la muerte de un amigo fuese excesivo sea estimada por este motivo. Su ternura concede un mérito, como lo hace un placer, a su melancolía.

Sin embargo, no debemos imaginar que todas las pasiones coléricas [7] son viciosas

aunque sean desagradables. Existe una cierta indulgencia, debida a la naturaleza humana, en este respecto. Cólera y odio son pasiones inherentes a nuestra estructura y constitución. La carencia de ellas en alguna ocasión puede ser prueba de blandura o debilidad, y cuando aparecen sólo en un grado moderado no sólo las excusamos porque son naturales, sino que hasta les concedemos nuestro aplauso porque son inferiores a lo que aparece en la mayor parte de la humanidad.

Cuando estas pasiones coléricas surgen de la crueldad constituyen [8] el más detestado de todos los vicios. Toda la piedad e interés que experimentamos por el desgraciado que sufre este vicio se dirige contra la persona culpable de él y produce un odio más fuerte que el que [SB 606] experimentamos en toda otra ocasión.

Aun cuando el vicio de inhumanidad no alcance este grado extremo, [9] nuestros sentimientos referentes a él se hallan muy influidos por las reflexiones acerca del daño que de él resulta. Es dado observar, en general, que si podemos hallar una cualidad en una persona que la hace molesta a los que viven y tratan con ella, concedemos siempre que constituye una falta o imperfección sin consideración ulterior alguna. Por otra parte, cuando enumeramos las buenas cualidades de una persona mencionamos siempre los elementos de su carácter que le hacen un compañero seguro, un buen amigo, un señor bondadoso, un marido agradable o un padre indulgente. Le consideramos con todas sus relaciones en la sociedad y le amamos o le odiamos según sus afectos para con aquellos que tienen inmediatamente trato con él. Y es una regla de las más ciertas que si no existiese alguna relación en la vida en que yo no pudiese desear hallarme con respecto a una persona particular, su carácter podía ser considerado perfecto. Si es tan poco defectuosa para sí misma como para los otros, su carácter es enteramente perfecto. Ésta es la última prueba del mérito y la virtud.

SECCIÓN 4. DE LAS CAPACIDADES NATURALES

[1] Ninguna distinción es más usual en todos los sistemas de ética que la que se hace entre *capacidades naturales* y *virtudes morales*, en la que las primeras se colocan en el mismo plano que las dotes corporales y se supone que no van acompañadas de ningún mérito o valor moral. Todo el que considere con exactitud la cuestión hallará que una discusión acerca de este asunto será una pura discusión verbal y que aunque estas cualidades no son totalmente del mismo género coinciden, sin embargo, en las circunstancias más importantes. Ambas son cualidades mentales y ambas producen igualmente placer y poseen, por [SB 607] consiguiente, una tendencia igual a despertar el amor y estima de la humanidad. Existen pocos individuos que no sean tan celosos de su carácter con respecto del buen juicio y conocimiento como de su honor y valor, y mucho más aún con respecto a su templanza y sobriedad. Los hombres temen incluso pasar por buenos por temor a *que* se tome esto por falta de inteligencia, y frecuentemente alardean de más vicios que los que realmente tienen, para darse aires de fogosidad y espíritu. En breve, el papel que un hombre representa en el mundo, la aceptación que encuentra en la

sociedad, la estima que se le concede por su trato, todas estas ventajas dependen casi tanto de su buen sentido y juicio como de otros aspectos de su carácter. Haced que un hombre tenga las mejores intenciones del mundo, que se halle lo más apartado posible de toda injusticia y violencia: jamás será capaz de ser muy considerado sin poseer, por lo menos, algunas dotes naturales e inteligencia. Ya que las capacidades naturales, aunque quizás inferiores, se hallan en el mismo plano, tanto en sus causas como en sus efectos, que las cualidades que llamamos virtudes morales, ¿por qué debemos hacer una distinción entre ellas?

Aunque neguemos a las capacidades naturales el título de virtudes, [2] debemos conceder que procuran el amor y estima del género humano, que dan un nuevo brillo a las virtudes y que un hombre que las posea tiene más títulos para nuestra buena voluntad y servicios que otro que se halle totalmente privado de ellas. Puede de hecho pretenderse que el sentimiento de aprobación que producen estas cualidades, aparte de ser *inferior*, es algo *diferente* del que acompaña a las otras virtudes. Pero esto, según mi entender, no es razón suficiente para excluirlas del catálogo de las virtudes. Cada una de las virtudes, incluso la benevolencia, la justicia, la gratitud y la integridad, despierta un sentimiento o cualidad afectiva diferente en el espectador. Los caracteres de *César* y *Catón*, tales como los pinta *Salustio*, son ambos virtuosos, en el sentido estricto de la palabra, pero de un modo diferente, y los sentimientos que surgen de su consideración no son enteramente los mismos. El uno produce amor, el otro estima; el [SB 608] uno es amable, el otro temible; desearíamos encontrar el carácter del primero en un amigo; el segundo ambicionaríamos poseerlo nosotros mismos. De igual modo, la aprobación que acompaña a las capacidades naturales puede ser algo diferente a la cualidad afectiva de la que surge de las otras virtudes, sin convertirse por esto en una especie diferente. De hecho podemos observar que las capacidades naturales, lo mismo que las otras virtudes, no producen todas el mismo género de aprobación. El buen juicio y el genio despiertan estima; el ingenio y humor dan lugar a amor.[167]

Los que afirman esta diferencia entre capacidades y virtudes morales [3] como muy importante pueden decir que las primeras son completamente involuntarias y no tienen ningún mérito que las acompañe, no dependiendo de la libertad y libre albedrío. Pero a esto respondo que, *primero*, muchas de las cualidades que todos los moralistas, especialmente los antiguos, comprenden bajo el título de virtudes morales, son tan involuntarias y necesarias como las cualidades del juicio y la imaginación. De esta clase son la constancia, fortaleza, magnanimidad y en breve todas las cualidades que constituyen un *gran* hombre. Puede decirse lo mismo, en algún grado, de las otras, siendo casi imposible para la mente cambiar su carácter en un grado considerable o librarse de un carácter apasionado o bilioso cuando le son naturales. Cuanto mayor es el grado de estas cualidades censurables tanto más viciosas son, y entonces precisamente son aún menos voluntarias. *Segundo*, pediría que alguien me explicase por qué la virtud y el vicio no pueden ser involuntarios, como la belleza y la fealdad. Las distinciones morales surgen de las distinciones naturales de dolor y placer, y cuando experimentamos estos sentimientos por [SB 609] la consideración general de una cualidad o carácter lo

llamamos vicioso o virtuoso. Ahora bien, creo que nadie afirmará jamás que una cualidad puede producir placer o dolor a la persona que la considera más que cuando es totalmente voluntaria en la persona que la posee. *Tercero*, en cuanto al libre albedrío, hemos mostrado ya que no tiene lugar con respecto a las acciones ni a las cualidades de los hombres. No es una consecuencia exacta decir que lo que es voluntario es libre. Nuestras acciones son más voluntarias que nuestros juicios, pero no poseemos más libertad en los unos que en las otras.

[4] Aunque esta distinción entre voluntario e involuntario no es suficiente para justificar la distinción entre capacidades naturales y virtudes morales, sin embargo, la primera distinción nos aportará una razón plausible de por qué los moralistas han inventado la última. Los hombres han observado que aunque las capacidades naturales y morales se hallan en lo central en el mismo plano, existe, sin embargo, una diferencia entre ellas, a saber: que las primeras son casi invariables por medio del arte o la industria, mientras que las últimas, o al menos las acciones que proceden de ellas, pueden cambiarse por motivos que parten de la recompensa y el castigo, la alabanza y la censura. Por esto los legisladores, teólogos y moralistas se han aplicado principalmente a la regulación de las acciones voluntarias y han tratado de producir motivos adicionales para ser virtuosos en este particular. Saben que el castigar a un hombre por tonto o el exhortarle a ser prudente y sagaz tendría un efecto muy pequeño, aunque los mismos castigos y exhortaciones, con respecto a la justicia o injusticia, pueden tener una influencia considerable; pero como los hombres en la vida común y en el trato no deben tener presente estos fines, sino alabar o censurar naturalmente todo lo que les agrada o desagrada, no parecen tener muy en cuenta esta distinción, sino considerar que la prudencia posee tanto el carácter de virtud como la benevolencia, y la inteligencia tanto como la justicia. Es más, hallamos que todos los moralistas cuyo juicio no está pervertido por una estricta adhesión a un sistema proceden según el mismo modo de pensar y que los antiguos moralistas, en particular, no tenían escrúpulo alguno en colocar la prudencia a la cabeza de las virtudes cardinales. Existe un [SB 610] sentimiento de aprecio y aprobación que puede ser excitado en algún grado por una facultad de la mente en su estado y condición perfectos, y explicar este sentimiento es el asunto de los *filósofos*. Pertenece a los *gramáticos* examinar qué cualidades tienen derecho a llamarse *virtudes*; hallarán después de examinar la cuestión que no es una tarea tan sencilla como parece a simple vista.

La razón principal de por qué las cualidades naturales se aprecian [5] es por su tendencia a ser útiles a la persona que las posee. Es imposible llevar a cabo algún designio con éxito cuando no está guiado con prudencia y discreción, y no bastará la bondad sola de nuestras intenciones para procurarnos un buen resultado de nuestra empresa. Los hombres son superiores a los animales principalmente por la superioridad de su razón, y son los grados de esta misma facultad los que establecen una diferencia infinita entre unos hombres y otros. Todas las ventajas del arte se deben a la razón humana, y cuando la fortuna no es muy caprichosa, la parte más considerable de estas ventajas debe corresponder a la porción del prudente y sagaz.

Cuando se pregunta: ¿Qué vale más, una comprensión rápida o [6] lenta? ¿Qué vale más, el que penetra a primera vista en el asunto, pero no puede perfeccionar nada por el estudio, o un carácter contrario, que debe obtener algo mediante la fuerza de la aplicación? ¿Qué vale más, un entendimiento claro o una invención abundante? ¿Un genio profundo o un juicio seguro? En resumen: ¿Qué carácter o entendimiento peculiar es mejor que los otros? Es evidente que no podemos responder a ninguna de estas preguntas sin considerar cuál de estas cualidades capacita mejor a un hombre para el mundo y le lleva más lejos en todas sus empresas.

Existen muchas otras cualidades de la mente cuyo mérito se deriva [7] del mismo origen. *Laboriosidad, perseverancia, paciencia, actividad, viveza de espíritu, aplicación, constancia*, con otras virtudes de este género, que sería fácil recordar, se estiman válidas tan sólo por razón de [SB 611] su ventaja para conducir la vida. Sucede lo mismo con la *templanza, frugalidad, economía y resolución*, y, por otra parte, *la prodigalidad, lujuria, irresolución, incertidumbre*, son viciosas meramente porque nos traen la ruina y nos incapacitan para los negocios y la acción.

Del mismo modo que la sabiduría y el buen sentido se aprecian [8] porque son *útiles* a la persona que los posee, el *ingenio* y la *elocuencia* se estiman porque son *inmediatamente agradables* a los otros. Por otra parte, el *buen humor* es amado y estimado porque es *inmediatamente agradable* a la persona misma. Es evidente que la conversación de un hombre de ingenio produce satisfacción, del mismo modo que un compañero jovial y de buen humor difunde la alegría alrededor suyo mediante la simpatía con su estado de ánimo. Estas cualidades, por consiguiente, siendo agradables, despiertan, naturalmente, amor y estima y corresponden a todos los caracteres de la virtud.

[9] Es difícil decir en muchas ocasiones qué es lo que hace a un hombre tan agradable y entretenido en su conversación y a otro tan insípido y desabrido. Como las conversaciones son una transcripción de la mente, lo mismo que los libros, las cualidades que hacen válida a las primeras nos hacen estimar a los últimos. Consideraremos esto después. Mientras tanto, puede afirmarse en general que todo el mérito que un hombre puede derivar de su conversación (que no dudo pueda ser muy considerable), no surge más que del placer que produce a los que están presentes.

[10] En este aspecto la *limpieza* puede considerarse como una virtud, pues nos hace agradables a los otros y es una fuente considerable de amor y afección. Nadie negará que una negligencia en este particular es una falta, y como las faltas no son más que pequeños vicios y esta falta no puede tener más origen que las sensaciones desagradables que produce en los otros, podemos descubrir claramente en este caso, que parece tan trivial, el origen de la distinción moral de vicio y virtud en otros casos.

[11] Además de estas cualidades que hacen a una persona amable o [SB 612] estimable existe también un cierto *no se qué* de agradable y hermoso que concurre al mismo efecto. En este caso, tanto como en el del ingenio y la elocuencia, debemos recurrir a un cierto sentido que actúa sin reflexión y no considera las tendencias de las cualidades y caracteres. Algunos moralistas explican todos los sentimientos de virtud por

este sentido. Su hipótesis es muy plausible. Nada más que una investigación particular puede dar la preferencia a alguna otra hipótesis. Cuando hallamos que casi todas las virtudes tienen tales tendencias particulares y vemos también que estas tendencias son suficientes por sí solas para proporcionar un fuerte sentimiento de aprobación, no podemos dudar acerca de que las cualidades son aprobadas en proporción con la ventaja que resulta de ellas.

[12] La *conveniencia* o *inconveniencia* de una cualidad con respecto a la edad, el carácter o la situación contribuye también a la alabanza o censura. Este decoro depende en gran medida de la experiencia. Es corriente ver que los hombres pierden su ligereza con la edad creciente. Por consiguiente, un grado tal de seriedad y una edad tal se hallan enlazados en nuestros pensamientos. Cuando los observamos separados en el carácter de una persona, impone este hecho una especie de violencia a nuestra imaginación y resulta desagradable.

La facultad del alma que tiene, entre todas las demás, la menor [13] importancia para el carácter y posee la menor cantidad de vicio o virtud en sus grados diversos, admitiendo al mismo tiempo una gran variedad de grados, es la *memoria*. A no ser que alcance un grado tan estupendo que nos sorprenda o descienda tan bajo que afecte en algo a nuestro juicio, no nos preocupamos comúnmente de sus variaciones ni la mencionamos para la alabanza o censura de una persona. Se halla tan lejos de ser una virtud el tener buena memoria, que los hombres se quejan generalmente de poseerla mala, y tratando de persuadir a todo el mundo de que lo que dicen es enteramente obra de su propia invención la sacrifican para obtener la alabanza por su genio y juicio. Considerando la materia abstractamente, sería difícil dar una razón [SB 613] de por qué la facultad de reproducir las ideas pasadas con fidelidad y claridad no tiene tanto mérito como la facultad de colocar nuestras ideas en el orden conveniente para formar proposiciones y opiniones verdaderas. La razón de la diferencia debe de estar ciertamente en que la memoria se ejerce sin sensación de placer o dolor y todos sus grados intermedios son igualmente útiles en los trabajos y negocios. Pero las más pequeñas variaciones en el juicio se experimentan sensiblemente en sus consecuencias; además, esta facultad jamás se ejercita en su grado más eminente sin un deleite y satisfacción extraordinarios. La simpatía con esta utilidad y placer concede un mérito al entendimiento y su ausencia nos hace considerar la memoria como una facultad indiferente a la censura y la alabanza.

Antes de que deje el asunto de las *capacidades naturales* debo observar [14] que quizás una fuente de la estima y el aprecio que las acompaña se deriva de la *importancia* y *peso* que conceden a las personas que las posee. Se hacen por ellas de mayor importancia en la vida; sus resoluciones y acciones afectan a un número mayor de sus semejantes. Su amistad y enemistad son importantes y es fácil observar que todo el que se halla elevado de esta manera sobre la humanidad debe despertar en nosotros los sentimientos de estima y aprobación. Todo lo que es importante atrae nuestra atención, fija nuestro pensamiento y es contemplado con satisfacción. Las historias de los reinos son más interesantes que las historias domésticas; las historias de los grandes imperios,

más que las de las pequeñas ciudades y principados, y las historias de las guerras y revoluciones, más que las de la paz y el orden. Simpatizamos con las personas que sufren en todos los varios sentimientos que corresponden a su fortuna. La mente se halla ocupada por la multitud de los objetos y por las acciones violentas que los mismos despiertan. Esta ocupación o agitación de la mente es corrientemente agradable y divertida. La misma teoría explica la estima y consideración que concedemos a los hombres de dotes y [SB 614] capacidades extraordinarias. El bien y el mal de las muchedumbres están enlazado con sus acciones. Todo lo que emprenden es importante y requiere nuestra atención. Nada debe ser omitido y olvidado en lo que a ellas respecta. Cuando una persona puede despertar estos sentimientos pronto adquiere nuestra estima, a menos que otras circunstancias de su carácter la vuelvan odiosa y desagradable.

SECCIÓN 5. ALGUNAS REFLEXIONES MÁS REFERENTES A LAS VIRTUDES NATURALES

[1] Ha sido observado al tratar de las pasiones que el orgullo y la humildad, el amor y el odio son excitados por las ventajas o desventajas de la *mente, cuerpo* o *fortuna*, y que estas ventajas y desventajas tienen este efecto por producir una impresión separada de dolor o placer. El dolor o placer que surge de la consideración general o contemplación de una acción o cualidad de la *mente* constituye su vicio o virtud y da lugar a nuestra aprobación o censura, que no es más que un amor u odio más débil e imperceptible. Hemos asignado cuatro orígenes diferentes a este dolor y placer, y para justificar más plenamente esta hipótesis será oportuno hacer observar aquí que las ventajas o desventajas del *cuerpo* y de la *fortuna* producen dolor o placer por los mismos principios. La tendencia de un objeto a ser *útil* a la persona que lo posee o a los otros, el proporcionar un *placer* a sí mismo o a los otros, son todas circunstancias que despiertan un placer inmediato en la persona que considera el objeto y exigen su amor y aprobación.

[2] Para comenzar con las ventajas del *cuerpo* podemos observar un fenómeno que puede parecer algo trivial y ridículo, si algo puede ser trivial cuando afirma una conclusión de tanta importancia y ridículo cuando se emplea en un razonamiento filosófico. Es una opinión general que los que llamamos vulgarmente *«donjuanes»*, que se han señalado por sus éxitos amorosos o cuya estructura del cuerpo promete un vigor extraordinario de este género, son bien recibidos por [SB 615] el bello sexo y naturalmente se atraen el afecto incluso de personas cuya virtud impide todo designio de emplear sus talentos. Es evidente aquí que una capacidad de una persona semejante para producir placer es la fuente real del amor y aprecio que encuentra entre las mujeres, y al mismo tiempo que las mujeres lo aman y aprecian aunque no pueden tener la esperanza de obtener del mismo un goce tal y pueden ser sólo afectadas por su simpatía con una mujer que mantenga con él comercio amoroso. Este caso es singular y merece nuestra atención.

Otro origen del placer que podemos obtener de la consideración [3] de las ventajas corporales es su utilidad con respecto a la persona misma que las posee. Es cierto que un

elemento considerable de la belleza de los hombres, lo mismo que de la de los animales, consiste en una conformación de los miembros que por experiencia sabemos va acompañada de fuerza y agilidad y capacita a las criaturas para alguna acción o ejercicio. Anchas espaldas, vientre reducido, articulaciones firmes, miembros esbeltos, son elementos de belleza en nuestra especie por ser signos de fuerza y vigor; siendo ventajas con las que simpatizamos, naturalmente proporcionan al que las considera la misma satisfacción que producen al poseedor.

Esto en cuanto a la *utilidad* que puede acompañar a una cualidad [4] del cuerpo. En cuanto al *placer* inmediato, es cierto que un aspecto saludable, del mismo modo que la fuerza y la agilidad, constituyen un elemento considerable de la belleza y que un aspecto enfermizo en los demás es siempre desagradable por la idea de dolor y malestar que nos sugiere. Por otra parte, nos agrada la regularidad en nuestras propias formas, aunque no sea útil ni a nosotros ni a los otros, y nos es necesario en algún modo situarnos a distancia de nosotros mismos para procurarnos alguna satisfacción. Corrientemente nos consideramos tal como aparecemos ante los ojos de los otros y simpatizamos con los sentimientos ventajosos que experimentan hacia nosotros.

Podemos explicarnos hasta qué punto las ventajas de la *fortuna* [5] producen estima y aprobación, según los mismos principios, reflexionando [SB 616] sobre nuestro razonamiento precedente acerca de este asunto. Hemos observado que nuestra aprobación de los que poseen las ventajas de la fortuna puede ser atribuida a tres causas diferentes: *Primero*, al placer inmediato que un hombre rico nos proporciona por la consideración de los hermosos trajes, carruajes, jardines o casas que posee. *Segundo*, a la ventaja que esperamos sacar de él por su generosidad y liberalidad. *Tercero*, al placer y ventajas que él mismo obtiene de sus posesiones, y que produce una agradable simpatía en nosotros. Ya atribuyamos nuestra estima al rico y poderoso a una de estas causas o a todas, podemos ver las huellas de esos principios que dan lugar al sentido del vicio y la virtud. Creo que la mayoría de las gentes, a primera vista se inclinarán a atribuir nuestra estima por el rico al interés egoísta y la esperanza de una ventaja. Sin embargo, como es cierto que nuestra estima o deferencia se extiende más allá de toda consideración de ventaja egoísta, es evidente que este sentimiento debe de proceder de la simpatía con aquellos que dependen de la persona que estimamos y respetamos y que mantienen con ella una relación inmediata. Consideramos a ésta capaz de contribuir a la felicidad y goce de sus semejantes, cuyos sentimientos con respecto a él abrazamos naturalmente. Esta consideración servirá para justificar mi hipótesis, que consiste en preferir el *tercer* principio a los otros dos y atribuir nuestra estima por el rico a la simpatía con el placer y ventaja que él mismo obtiene de sus posesiones, pues como los otros dos principios no pueden actuar con la debida extensión o explicar todos los fenómenos sin recurrir a la simpatía de un género o de otro, es mucho más natural elegir la simpatía inmediata y directa que la remota e indirecta. A esto debemos añadir que cuando la riqueza y el poder [SB 617] son muy grandes y hacen a la persona considerable e importante en el mundo, la estima que la acompaña puede ser atribuida en parte a otro origen distinto de estos tres, *a saber*: al interés que provocan en la mente por la consideración de la multitud e

importancia de sus consecuencias, aunque para explicar la actuación de este principio debemos recurrir a la *simpatía*, del mismo modo que hemos observado en la sección precedente.

[6] No estará fuera de lugar en esta ocasión hacer notar la flexibilidad de nuestros sentimientos y los varios cambios que fácilmente admiten de parte de los objetos con los cuales van unidos. Todos los sentimientos de aprobación que acompañan a una especie particular de objetos tienen una semejanza grande entre sí, aunque se derivan de diferentes fuentes, y, por otra parte, estos sentimientos, cuando se dirigen a diferentes objetos, son diferentes en su cualidad afectiva, aunque se derivan de la misma fuente. Así, la belleza de todos los objetos visibles produce un placer muy semejante, aunque se deriva a veces del mero *aspecto* y apariencia de los objetos, y a veces de la simpatía y de una idea de su utilidad. De igual modo, siempre que consideramos las acciones y caracteres de los hombres sin un interés particular por ellas, el placer o dolor que surge de esta consideración es fundamentalmente del mismo género (con pequeñas diferencias), aunque quizás exista una gran diversidad en las causas de que se deriva. Por el contrario, una casa cómoda y un carácter virtuoso no producen el mismo sentimiento de aprobación, aunque el origen de nuestra aprobación sea el mismo y surja de la simpatía e idea de su utilidad. Existe a veces algo inexplicable en esta variación de nuestros sentimientos; pero esto es lo que hemos experimentado con respecto a todas nuestras pasiones y sentimientos.

SECCIÓN 6. CONCLUSIÓN DE ESTE LIBRO [SB 618]

Así, considerado en conjunto, espero que no quede nada sin una [1] prueba rigurosa en este sistema de ética. Es cierto que la simpatía es un principio muy poderoso de la naturaleza humana. Es cierto también que tiene una gran influencia sobre nuestro sentido de la belleza, tanto cuando consideramos los objetos externos como cuando juzgamos de la moralidad. Hemos hallado que tiene fuerza suficiente para proporcionarnos los más poderosos sentimientos de aprobación cuando opera por sí sola sin la concurrencia de ningún otro principio, como sucede en el caso de la justicia, la obediencia, la castidad y la cortesía. Podemos observar que todas las circunstancias requeridas para su operación se hallan en la mayoría de las virtudes, que poseen en su mayor parte una tendencia hacia el bien de la sociedad o hacia el de la persona que las posee. Si comparamos todas estas circunstancias no dudaremos de que la simpatía es la fuente principal de las distinciones morales, especialmente si consideramos que ninguna objeción puede plantearse contra esta hipótesis en un caso que no se refiera a todos los casos que comprende. La justicia se estima ciertamente tan sólo porque posee una tendencia hacia el bien público, y el bien público nos es indiferente a no ser que la simpatía nos interese en él. Podemos suponer lo mismo con respecto a todas las demás virtudes que poseen una tendencia igual hacia el bien público. Deben derivar todo su mérito de nuestra simpatía con los que logran alguna ventaja de ellas, del mismo modo que las virtudes que poseen una tendencia hacia el bien

de la persona que las posee derivan su mérito de nuestra simpatía con ésta.

[2] Muchos admitirán fácilmente que las cualidades útiles de la mente son virtuosas porque son útiles. Este modo de pensar es tan natural y se presenta en tantas ocasiones que pocos tendrán reparos [SB 619] en admitirlo. Ahora bien, una vez admitido esto, debe ser reconocida necesariamente la fuerza de la simpatía. La virtud se considera como medio para un fin. Los medios para un fin se valoran en tanto que el fin se valora; pero la felicidad de los que nos son extraños nos afecta por simpatía tan sólo. A este principio debemos adscribir, por consiguiente, el sentimiento de aprobación que surge de la consideración de todas las virtudes que son útiles a la sociedad o a la persona que las posee. Éstas constituyen la parte más considerable de la moralidad.

[3] Si fuese necesario en este asunto obligar al asentimiento a los lectores o emplear algo más que argumentos sólidos, encontraríamos suficientes tópicos para interesar a las afecciones. Todos los amantes de la virtud (y estoy seguro de que todos lo somos en la especulación aunque podamos degenerar en la práctica) deben ciertamente sentirse halagados al ver derivadas las distinciones morales de un origen tan noble, que nos da una noción justa de la *generosidad* y *capacidad* de la naturaleza humana. Se necesita tan sólo un conocimiento muy pequeño de los asuntos humanos para darse cuenta de que el sentimiento moral es un principio inherente al alma y uno de los más poderosos que entran en su composición. Sin embargo, este sentimiento debe adquirir nueva fuerza cuando reflexionando sobre sí mismo aprueba los principios de que se deriva y no halla más que lo que es bueno y grande en su comienzo y origen. Los que reducen el sentimiento moral a instintos originales de la mente humana pueden defender la causa de la virtud con la autoridad suficiente; pero carecen de la ventaja que poseen los que explican este sentimiento mediante una simpatía extensa con la humanidad. Según su sistema, no sólo la virtud debe ser aprobada, sino también el sentimiento de la virtud, y no solamente este sentimiento, sino también los principios de que se deriva. Así, que nada se presenta en alguna parte más que lo que es laudable y bueno.

[4] Esta observación puede extenderse a la justicia y las demás virtudes de este género. Aunque la justicia es artificial, el sentido de su moralidad es natural. Es la combinación de los hombres en un sistema de conducta la que vuelve cualquier acto de justicia beneficioso para [SB 620] la sociedad; pero una vez que posee esta tendencia *naturalmente* lo aprobamos, y si no lo hiciéramos así sería imposible que una combinación o convención pudiese producir este sentimiento.

La mayoría de las invenciones de los hombres se hallan sujetas [5] al cambio, dependen del humor y del capricho. Están en boga durante un cierto tiempo y después caen en el olvido. Puede pensarse quizá que si la justicia se estimase que es del mismo género se hallaría situada en las mismas condiciones. Sin embargo, los casos son muy diferentes. El interés sobre el que la justicia se funda es el más grande imaginable y se extiende a todos los tiempos y lugares. No puede ser garantizado por ninguna otra invención. Es manifiesto y se descubre por sí mismo ya en el primer momento de la formación de la sociedad. Todas estas causas hacen a las reglas de la justicia firmes e inmutables, o por lo menos tan inmutables como la naturaleza humana. Si se fundasen en

instintos originales, ¿podrían tener una mayor estabilidad?

El mismo sistema nos puede ayudar a formarnos una justa noción [6] de la *felicidad* lo mismo que de la *dignidad* de la virtud y puede interesar a todo principio de nuestra naturaleza para abrazar y apreciar esta noble cualidad. ¿Quién no experimenta de hecho un aumento de su celo en su persecución del conocimiento y habilidad, de cualquier género que sea, cuando advierte que, aparte de las ventajas que resultan inmediatamente de estas adquisiciones, le concederán éstas un nuevo brillo ante los ojos del género humano e irán acompañadas universalmente de la estima y aprobación? ¿Y quién puede pensar que una ventaja de fortuna es compensación suficiente para la más pequeña violación de las virtudes sociales, cuando advierte que no sólo su carácter de cara a los demás, sino también su paz y satisfacción interior dependen de la estricta observancia de éstas y que una mente nunca será capaz de soportar su propia imagen cuando no ha cumplido con la humanidad y la sociedad? Pero me abstengo de insistir sobre este asunto. Tales reflexiones requieren una obra aparte muy distinta del tono de la presente. El anatomista no puede nunca emular al pintor ni pretender en sus exactas disecciones y reproducciones de las más pequeñas partes del cuerpo humano, infundir a sus figuras una actitud o expresión graciosa o atractiva. Existe algo repugnante, [SB 621] o al menos prolijo, en el aspecto de las cosas que nos presenta, y es necesario que los objetos sean vistos a más distancia y dominados más en conjunto por la vista para hacerlos atractivos a los ojos y a la imaginación. Un anatomista, sin embargo, se halla admirablemente dotado para hacer indicaciones a un pintor, e incluso es imposible ser excelente en el último arte sin la ayuda del primero. Debemos tener un conocimiento exacto de las partes, de su situación y conexión, antes de que podamos dibujar con alguna elegancia o corrección. Así, las especulaciones más abstractas referentes a la naturaleza humana, aunque frías y áridas, llegan a ser útiles a la *moral práctica* y pueden hacer a esta ciencia más correcta en sus preceptos y más persuasiva en sus exhortaciones.

---

159 *Decentior equus cujus astricta sunt ilia; sed idem velocior. Pulcher aspectu sit* [SB 577] *athleta, cujus lacertos exercitatio expressit; idem certamini paratior. Nunquam vero* species *ab* utilitate *dividitur. Sed hoc quidem discernere, modici judicii est.* (*Quinct.* lib. 8.) *(N. del A.)*

160 Libro 2, parte 2, sección 8. *(N. del A.)* Esta nota no aparece en la traducción [SB 594] de Viqueira.

[SB 594] 161 *Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,*
E terra magnum alterius spectare laborem;
Non quia vexari quenquam est jucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suav' est. Lucret. (N. del A.)

Lucrecio, *De rerum natura*, II, vv. 1-4. Esta nota ha cambiado de lugar en la edición de Viqueira.

[SB 595] 162 Libro 2, parte 2, sección 10. *(N. del A.)* Esta nota no aparece en la edición de Viqueira.

163 Se suprime aquí un punto y aparte introducido por Viqueira.

164 El texto entre corchetes no aparece en la edición de Viqueira.

[SB 602] 165 Libro 2, parte 2, sección 5. *(N. del A.)*

166 Se suprime aquí un punto y aparte introducido por Viqueira.

167 El amor y el aprecio son en el fondo la misma pasión y surgen de causas [SB 608] análogas. Las cualidades que producen a ambos son agradables y causan placer; pero cuando este placer es severo y serio o cuando su objeto es grande y hace una impresión poderosa o cuando produce un cierto grado de humildad y respeto, la pasión que surge se denomina más propiamente aprecio que amor. La benevolencia acompaña a ambas, pero está enlazada con el amor en un mayor grado. *(N. del A.)*

APÉNDICE [SB 623]

Nada desearía más que tener una oportunidad para confesar mis [1] errores, y estimaría este regreso a la verdad y la razón como más honroso que el juicio más exacto. El que se halla libre de errores no puede pretender más alabanzas que las que se refieren a la exactitud de su entendimiento; pero el que corrige sus errores muestra al mismo tiempo la exactitud de su entendimiento y el candor e ingenuidad de su temperamento. No he sido todavía tan afortunado como para haber descubierto algún error considerable en los razonamientos expuestos en el volumen precedente, excepto en un solo aspecto; pero he descubierto por experiencia que algunas de mis expresiones no han sido bien escogidas para evitar la mala comprensión en los lectores, y para remediar principalmente este defecto he unido a mi obra el siguiente Apéndice.

Jamás podemos ser llevados a creer en un hecho más que cuando [2] su causa o su efecto nos están presentes; pero cuál es la naturaleza de la creencia que surge de la relación de causa y efecto es algo que pocos han tenido la curiosidad de preguntarse. En mi opinión, el siguiente dilema es inevitable: O la creencia es alguna nueva idea, como la de *realidad* o *existencia*, que se une a la simple concepción de un objeto, o es meramente una *cualidad afectiva* o *sentimiento* peculiar. Podemos convencernos por los dos argumentos que ahora expongo de que no es una nueva idea unida a la concepción simple. *Primeramente*, no tenemos una idea abstracta de existencia distinguible y separable de la idea de los objetos particulares. Por consiguiente, es imposible que esta idea de existencia pueda unirse con la idea de un objeto o constituir la diferencia entre una concepción simple y la creencia. *Segundo*, la mente posee el dominio sobre todas sus ideas y puede separarlas, [SB 624] unirlas, combinarlas y variarlas como le agrade; de modo que si la creencia consistiese meramente en una nueva idea unida a la concepción, estaría en el poder del hombre creer lo que quisiera. Por consiguiente, podemos concluir que la creencia consiste tan sólo en una cierta cualidad afectiva o sentimiento, en algo que no depende de la voluntad, sino que debe surgir de ciertas causas determinadas y principios determinados de los cuales no somos los dueños. Cuando nos hallamos convencidos de un hecho no hacemos más que concebirlo al mismo tiempo que experimentamos una cierta cualidad afectiva diferente de la que acompaña a las meras *ensoñaciones* de la imaginación. Cuando expresamos nuestra incredulidad referente a un hecho queremos decir que los argumentos en favor de este hecho no producen esta cualidad afectiva. Si la creencia no consistiese en un sentimiento diferente de nuestra mera concepción, todos los objetos que nos fueran presentados por la imaginación más desenfrenada estarían en el mismo plano que las verdades más firmes fundadas en la historia y la experiencia. Tan sólo la cualidad afectiva o sentimiento distinguen las unas de las otras.

[3] Por consiguiente, siendo considerado como una verdad indudable *que la creencia no es más que un sentimiento peculiar diferente de la simple concepción*, la cuestión que se presenta naturalmente en seguida es la de *cuál es la naturaleza de esta*

cualidad afectiva o sentimiento y si es análogo a cualquier otro sentimiento de la mente humana. Esta cuestión es importante, pues si no es análogo a algún otro sentimiento, podemos perder la esperanza de explicar sus causas y debemos considerarlo como un principio original de la mente humana. Si es análogo, podemos esperar explicar sus causas por analogías y derivarla de principios más generales. Ahora bien, que existe una mayor firmeza y solidez en las concepciones que son objeto de la convicción y seguridad que en las vagas e indolentes divagaciones del que hace castillos en el aire, lo confesará fácilmente todo el mundo. Nos impresionan con más fuerza, nos están más presentes, la mente tiene más dominio sobre ellas y es más influida y movida por ellas. Les concede su aquiescencia y en cierto modo se fija y reposa sobre ellas. En breve, se aproximan más a las impresiones que nos son inmediatamente presentes [SB 625] y son, por consiguiente, análogas a muchas otras operaciones de la mente.

[4] No existe, a mi modo de ver, ninguna posibilidad de evadir esta conclusión más que afirmar que la creencia, además de la concepción simple, consiste en alguna impresión o cualidad afectiva distinguible de la concepción. No modifica la concepción y la hace más presente e intensa; tan sólo se une a ella del mismo modo que la *voluntad* y el *deseo* se unen a las concepciones particulares del bien y placer. Pero las siguientes consideraciones espero que sean suficientes para eliminar esta hipótesis:[168] *Primero*. Es totalmente contraria a la experiencia y a nuestra conciencia inmediata. Todos los hombres han concedido alguna vez que razonar es meramente una operación de nuestros pensamientos e ideas, y aunque estas ideas puedan variar con respecto la cualidad afectiva, nada entra en nuestras *conclusiones* más que ideas o nuestras concepciones más débiles. Por ejemplo, oigo en el momento presente la voz de una persona que me es conocida, y este sonido viene de la habitación contigua a la que ocupo. Esta impresión de mis sentidos sugiere inmediatamente mis pensamientos relativos a la persona juntamente con todos los objetos que la rodean. Me la imagino como existente en el momento presente, con las mismas cualidades y relaciones que poseía primeramente. Estas ideas dominan más a mi mente que las ideas de un castillo encantado. Son diferentes en cuanto a la cualidad afectiva; pero no existe una impresión distinta o separada que las acompañe. Sucede lo mismo que cuando yo recuerdo los diferentes incidentes de un día o los sucesos de una historia. Todo hecho particular es objeto de creencia. Su idea se modifica de un modo diferente a las vagas divagaciones del que hace castillos en el aire; pero no acompaña a toda idea distinta o concepción de un hecho una impresión distinta. Esto es asunto de simple experiencia. Si esta experiencia puede ser discutida en alguna ocasión, lo será cuando la mente se halle agitada por dudas y dificultades, y después, considerando el objeto desde un nuevo punto de vista, o siendo presentado éste con un nuevo argumento, se fija y reposa en una concisión y creencia estable. En este caso existe una cualidad afectiva distinta [SB 626] y separada de la concepción. El paso de la duda y agitación a la tranquilidad y el reposo proporciona una satisfacción y un placer a la mente. Pero consideremos otro caso. Supongamos que veo las piernas y muslos de una persona en movimiento, mientras que algún objeto interpuesto nos oculta el resto de su cuerpo. En este caso es cierto que la imaginación reconstruye toda su figura. Le

concedo una cabeza y espaldas y un pecho y cuello. Estos miembros los imagino y creo que la persona los posee. Nada puede ser más evidente que el hecho de que esta operación entera se realiza tan sólo por el pensamiento o la imaginación. La transición es inmediata. Las ideas nos impresionan en el mismo momento. Su conexión acostumbrada con la impresión presente las varía y modifica de cierta manera; pero no produce un acto de la mente distinto de esta peculiaridad de la concepción. Si cada uno examina su propia mente hallará evidentemente que esto es cierto.

[5] *Segundo*. Cualquiera que sea el caso con respecto a esta impresión distinta, debe concederse que la mente tiene un más firme dominio sobre la concepción de una cuestión de hecho, o que ésta es más firme, que cuando se trata de ficciones. ¿Por qué indagar más lejos o multiplicar los supuestos sin necesidad?

[6] *Tercero*. Podemos explicar las causas de la concepción firme, pero no las de una impresión separada. Y no solamente esto, sino que las causas de la concepción firme agotan todo el asunto y nada queda para producir otro efecto. Una inferencia concerniente a los hechos no es más que la idea de un objeto que se halla frecuentemente unida o está asociada con la impresión presente. Esto es todo. Cada parte se requiere para explicar por analogía la concepción más firme, y nada queda capaz de producir una impresión distinta.

[7] *Cuarto*. Los *efectos* de la creencia al influir sobre las pasiones y la imaginación pueden ser explicados por la concepción firme, y no hay ocasión alguna para recurrir a otro principio. Estos argumentos, con [SB 627] muchos otros enumerados en los precedentes volúmenes, prueban suficientemente que la creencia modifica tan sólo la idea o concepción y hace diferente la cualidad afectiva sin producir una impresión distinta.

[8] Así, después de una consideración general del asunto, aparecen dos cuestiones de importancia que nos podemos aventurar a recomendar a la consideración de los filósofos: *si existe algo que distinga la creencia de la simple concepción, además de la cualidad afectiva o sentimiento,* y *si esta cualidad afectiva es algo más que una concepción más firme o un dominio más firme que tenemos del objeto.*

[9] Si después de una investigación imparcial la misma conclusión a que he llegado es admitida por los filósofos, la próxima cuestión consistiría en examinar la analogía que existe entre la creencia y los otros actos de la mente y hallar la causa de la firmeza y rigor de la concepción, y no considero que esto sea una tarea difícil. La transición de la impresión presente vivifica y fortalece siempre la idea. Cuando un objeto se presenta, surge en nosotros la idea de lo que lo acompaña usualmente como algo real y sólido. Es más bien *sentido* que concebido y se aproxima a la impresión de que se deriva en cuanto a su fuerza e influencia. He probado esto con amplitud y no puedo añadir ahora nuevos argumentos.

Tengo la esperanza de que aunque mi teoría del mundo intelectual [10] fuese deficiente se hallaría libre de las contradicciones y absurdos [SB 633] que parecen acompañar toda explicación que la razón humana puede dar del mundo material. Sin embargo, después de una rigurosa revisión de la sección referente a la *identidad personal* me hallo metido en un laberinto tal, que confieso que no sé cómo corregir mis

opiniones o cómo hacerlas consistentes. Si no es ésta una buena razón *general* para el escepticismo, es al menos una razón suficiente para mantener mi desconfianza y modestia en todas mis decisiones (si no me hallase ya abundantemente dotado de aquéllas). Propondré los argumentos a favor y en contra, comenzando con los que me llevan a negar la identidad y simplicidad estricta y propia de un *yo* o ser pensante.

Cuando hablamos de un *yo* o *sustancia* debemos tener una idea [11] unida a estos términos, pues de otro modo serían totalmente ininteligibles. Toda idea se deriva de impresiones precedentes, y no poseemos una impresión del *yo* o sustancia como algo simple e individual. Por consiguiente, no tenemos ninguna idea de ellos en este sentido.

Todo lo que es distinto es distinguible, y todo lo que es distinguible [12] es separable por el pensamiento o la imaginación. Todas las percepciones [SB 634] son distintas. Por consiguiente, son distinguibles y separables, y pueden ser concebidas como existentes separadamente, y existir de hecho separadamente sin ninguna contradicción o absurdo.

Cuando yo miro esta mesa y esta chimenea no tengo presente más [13] que percepciones que son de un género análogo a todas las otras percepciones. Ésta es la doctrina de los filósofos. Pero esta mesa que se halla presente ante mí y esta chimenea pueden y deben existir separadamente. Ésta es la doctrina del vulgo, y no implica contradicción. No implica contradicción, por consiguiente, extender esta doctrina a todas las percepciones.

En general, el siguiente razonamiento parece satisfactorio. Todas [14] las ideas son tomadas de percepciones precedentes. Nuestras ideas de los objetos, por consiguiente, se derivan de este origen. En consecuencia, ninguna proposición puede ser inteligible o firme con respecto a objetos y no serlo también con respecto a percepciones; pero es inteligible y firme decir que los objetos existen distinta e independientemente sin una sustancia *simple* común o un sujeto en que son inherentes. Esta proposición, por consiguiente, no puede jamás ser absurda con respecto a las percepciones.

[15] Cuando dirijo mi reflexión sobre *mí mismo* no puedo percibir nunca este *yo* sin una o más percepciones, ni puedo percibir algo más que estas percepciones. Así, pues, es la composición de éstas la que constituye el *yo*.

[16] Podemos concebir que un ser pensante tiene más o menos percepciones. Supongamos que la mente se reduce incluso por debajo de la vida de una ostra. Supongamos que tiene solamente una percepción tal como la de la sed o hambre. Considerémosla en esta situación. ¿Se concibe en ella algo más que esta percepción? ¿Se halla en ella alguna noción de *yo* o *sustancia*? Si no es así, la adición de las otras percepciones no puede jamás proporcionar esta noción.

[17] La aniquilación que algunos suponen que sigue a la muerte, y que [SB 635] hace desaparecer totalmente su *yo*, no es más que la extinción de todas las percepciones particulares: amor y odio, dolor y placer, pensamiento y sensación. Por consiguiente, éstas deben ser lo mismo que el *yo*, ya que éste no puede sobrevivir a aquéllas.

[18] ¿Es el *yo* lo mismo que la *sustancia*? Si lo es, ¿cómo puede plantearse esa cuestión, que se refiere a la subsistencia del *yo*, cuando existe un cambio de sustancia? Si es distinto, ¿qué diferencia hay entre ellos? Por mi parte, no poseo una noción de

ninguno de ellos cuando se conciben como distintos de las percepciones particulares.

[19] Los filósofos comienzan a coincidir con el principio de *que no tenemos una idea de la sustancia externa distinta de las ideas de las cualidades particulares*. Esto debe abrir camino a un principio análogo con respecto a la mente, a saber: *que no tenemos una noción de ella distinta de las percepciones particulares*.

[20] Hasta aquí me parece que mi razonamiento va acompañado de una evidencia suficiente. Sin embargo, habiendo así separado todas nuestras percepciones particulares, cuando intento explicar el principio de unión[169] que las enlaza y nos hace atribuirles una simplicidad e identidad real me doy cuenta de que mi explicación es muy defectuosa y que nada más que la evidencia aparente de los razonamientos precedentes puede haberme inducido a admitirla. Si las percepciones son existencias distintas, forman tan sólo un todo por hallarse enlazadas entre sí. Sin embargo, no pueden descubrirse por el entendimiento humano conexiones entre existencias distintas. Sólo *sentimos* un enlace o determinación del pensamiento a pasar de un objeto a otro. Se sigue, pues, que el pensamiento sólo siente la identidad personal cuando, reflexionando sobre la serie de las percepciones pasadas que componen la mente, siente las ideas de ellas como enlazadas entre sí e introduciéndose naturalmente las unas en las otras. Aunque esta conclusión parezca extraordinaria no debe sorprendernos. Los más de los filósofos parecen inclinarse a pensar que la identidad personal *surge* de la conciencia, y conciencia no es más que un pensamiento o una percepción refleja. La presente filosofía, por consiguiente, tiene hasta aquí un aspecto prometedor. Pero todas mis esperanzas se desvanecen cuando trato de explicar los principios que unen nuestras percepciones sucesivas en nuestro [SB 636] pensamiento o conciencia. No puedo descubrir una teoría que me satisfaga en este asunto.

En breve, existen dos principios que no puedo hacer compatibles [21] y no está en mí poder renunciar a ninguno de ellos, a saber: *que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas* y *que la mente jamás percibe una conexión real entre existencias distintas*. No existiría dificultad en este caso si nuestras percepciones fueran inherentes a algo simple e individual o percibiese la mente alguna conexión real entre ellas. Por mi parte, yo debo defender el privilegio del escéptico y confesar que esa dificultad es demasiado grande para mi entendimiento. No pretendo, sin embargo, decir que es absolutamente insuperable. Otros, o yo mismo después de reflexiones más maduras, quizá puedan descubrir alguna hipótesis que reconcilie estas contradicciones.

Aprovecharé esta oportunidad para confesar otros dos errores de [22] menos importancia que una reflexión más madura me ha descubierto en mis razonamientos. El primero puede hallarse en el libro I, parte 2, sección 5, párrafos 8-17,[170] donde digo que la distancia entre dos cuerpos se conoce, entre otras cosas, por los ángulos formados por los rayos de luz que provienen del cuerpo. Es cierto que estos ángulos no son conocidos por la mente, y en consecuencia no pueden descubrirnos la distancia. El segundo error se halla en el libro I, parte 3, sección 7, párrafos 5-6, donde digo que dos ideas de un mismo objeto pueden ser sólo diferentes por los diferentes grados de fuerza y vivacidad. Creo que existen otras diferencias entre las ideas que no pueden ser comprendidas

propiamente bajo estos términos. Si yo hubiera dicho que dos ideas del mismo objeto pueden ser solamente diferentes por su diferente cualidad afectiva me hubiera acercado más a la verdad.

168 Se suprime el punto y aparte añadido por Viqueira.

[SB 635] 169 Libro 1, parte 4, sección 6, párrafos 15-20. *(N. del A.)* Esta nota no aparece en la traducción de Viqueira.

170 Se cambia la referencia del propio Hume a la paginación de la primera edición del *Tratado* por la nueva numeración universal empleada en la edición crítica de Oxford University Press (editada por D. F. Norton y M. Norton) la cual ha servido de base para la revisión de la traducción de V. Viqueira.

RESUMEN DEL «TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA»

UN RESUMEN DE UN LIBRO RECIENTEMENTE PUBLICADO TITULADO «TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA», ETC., EN EL QUE EL ARGUMENTO PRINCIPAL DE ESE LIBRO ES AMPLIAMENTE ILUSTRADO Y EXPLICADO

Traducción y notas de
JOSÉ LUIS TASSET

NOTA DE TRADUCCIÓN

Esta traducción se ha realizado a partir del texto del *Abstract* establecido en la nueva edición crítica de las obras de David Hume actualmente en proceso de publicación por parte de Oxford University Press; *cf*. David Hume, *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition* [ed. de D. F. Norton y M. J. Norton], Oxford, Clarendon Press, 2007. Asimismo, se han tenido en cuenta la edición de 1938; *cf. An Abstract Of A Treatise Of Human Nature, 1740: A Phamplet hitherto unknown by David Hume* [reimpr. con una «Introducción» de J. M. Keynes y P. Sraffa], Cambridge, Cambridge University Press, 1938 (facsímil de la original de 1740), y cualesquiera modificaciones manuscritas realizadas por el autor.

PREFACIO

Mis expectativas con este pequeño escrito pueden parecer un poco desorbitadas, cuando declare que mis intenciones son volver un trabajo mucho más largo más comprensible para las capacidades ordinarias resumiéndolo. Sin embargo, es cierto que quienes no están acostumbrados al razonamiento abstracto son susceptibles de perder el hilo de la argumentación cuando éste se prolonga mucho, se fortifican las partes de éste con todas las pruebas, se las protege contra todas las objeciones y se lo ilustra con todas las imágenes que se le ocurren a un escritor en el tratamiento concienzudo de una materia. Estos lectores aprehenderán más rápidamente una cadena de razonamiento más simple y más concisa, en la que las proposiciones principales sólo se refieren unas a otras, se hallan ilustradas por algunos ejemplos simples y confirmadas por unos pocos argumentos de lo más convincentes. Las partes, al estar cerca, pueden ser comparadas mejor entre sí, y las conexiones se establecen mejor desde los primeros principios hasta la conclusión final.

El trabajo del que aquí presento al lector un resumen, ha sido acusado de oscuro y difícil de comprender; yo estoy tentado de pensar que esto es debido tanto a su extensión como a lo abstracto de sus tesis. Si he remediado este problema en alguna medida, habré logrado mi objetivo. Me pareció que la obra mostraba cierta singularidad y novedad como para haber llamado la atención del público, especialmente si descubrimos, como el autor pretende insinuar, que de ser aceptada su filosofía, deberíamos modificar desde su raíz la mayor parte de las ciencias. Estos proyectos arriesgados son siempre beneficiosos en el mundo de las letras porque rompen con el yugo de la autoridad, acostumbran a los hombres a pensar por sí mismos, proporcionan nuevos caminos que hombres de genio pueden llevar más lejos, y al ir contracorriente, pueden señalar puntos en los que nadie antes sospechó ninguna dificultad.

El autor debe contentarse con esperar pacientemente un cierto tiempo hasta que el mundo de las letras pueda ponerse de acuerdo en los sentimientos provocados por su obra. Para su desgracia no puede hacer una llamada al pueblo, *que en todos los asuntos de razonamiento común y elocuencia se presenta como un tribunal infalible. Ha de ser juzgado por unos* pocos, *cuyo juicio es más susceptible de deformarse por la parcialidad y los prejuicios, en especial porque nadie es un juez apropiado en tales asuntos si no ha pensado a menudo en ellos, y* estos últimos *son capaces de construir sistemas por sí mismos a los que no están dispuestos a renunciar. Espero que el Autor me excusará por entrometerme en este asunto, ya que mi propósito es tan sólo aumentar su audiencia eliminando algunas dificultades que han impedido que algunos capten el significado de su trabajo.*

He elegido un solo argumento que he delineado cuidadosamente desde el principio hasta el final. Éste es el único punto que me he cuidado de completar. El resto está formado por alusiones a fragmentos concretos que me parecieron curiosos y destacables.[1]

[1] El desdoblamiento entre autor de la obra y de la reseña está aquí realmente conseguido y podría hacernos pensar que el autor del *Tratado* y del *Resumen* son personas distintas.

RESUMEN DE UN LIBRO RECIENTEMENTE PUBLICADO TITULADO «TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA», ETC.

Este libro parece estar escrito sobre la base del mismo plan que muchos otros trabajos que han estado muy en boga en los últimos años en *Inglaterra*. El espíritu filosófico que se ha desarrollado en toda *Europa* en los últimos ochenta años ha sido llevado a una medida mayor que en ningún otro en este reino. Nuestros escritores parecen haber iniciado una nueva corriente filosófica que promete, tanto para el entretenimiento como para el beneficio de la humanidad, más que cualquier otra que el mundo haya conocido. Muchos de los filósofos de la Antigüedad que se ocuparon de la naturaleza humana han mostrado una delicadeza en el sentimiento, un justo sentido de la moral, una grandeza de alma, más que profundidad en el razonamiento y en la reflexión. Se contentaban a sí mismos con representar el sentido común de la humanidad con las más vivas luces y con la mejor calidad de razonamiento y expresión, sin seguir de forma firme una cadena de proposiciones, o sin incorporar las diversas verdades dentro de una ciencia formal. Ahora bien, merece la pena averiguar si la ciencia del *hombre* no es susceptible de la misma exactitud de la que se ha descubierto que lo son diversas partes de la filosofía natural.[2] Parece tener toda la razón del mundo la idea de que puede ser llevada al mayor grado de dicha exactitud. Si, al examinar varios fenómenos, descubrimos que se resuelven en un solo principio y podemos conducir este principio hasta otro, llegaremos al final a esos pocos y simples principios de los que todos los demás dependen. Y aunque nunca podamos llegar a los últimos principios,[3] es una satisfacción ir tan lejos como nos permiten nuestras facultades.[4]

Éste parece haber sido el propósito de nuestros filósofos pasados y, entre los actuales, de este autor. Se propone anatomizar la naturaleza humana mediante un procedimiento regular y promete no extraer ninguna conclusión excepto si se lo autoriza la experiencia. Habla con desprecio de las hipótesis[5] e insinúa que nuestros compatriotas que las han apartado de la filosofía moral han realizado una contribución tan decisiva para la humanidad como *Milord Bacon*, a quien considera el padre de la física experimental. Menciona a este respecto a *Locke, a Milord Shaftesbury, al Dr. Mandeville, a Hutcheson y al Dr. Butler*, quienes, aunque difieren entre sí en muchas cuestiones, parecen estar todos de acuerdo en basar sus precisas disquisiciones sobre la naturaleza humana por completo en la experiencia.

Junto a la satisfacción de sentirnos familiarizados con lo que nos es más cercano, puede afirmarse con seguridad que casi todas las ciencias están incluidas dentro de la ciencia del hombre, y dependen de ella. *El único fin de* la lógica *es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonar, así como la naturaleza de nuestras ideas*; la filosofía moral *y* la crítica *se ocupan de nuestro gusto y nuestros sentimientos; y* la política *considera a los hombres en tanto que unidos en sociedad y en dependencia unos de otros*. Por consiguiente, este *Tratado de la naturaleza humana* parece perseguir el logro de un sistema para las ciencias. El autor ha finalizado lo que se

refiere a la lógica y ha sentado las bases de las otras esferas con su investigación sobre las pasiones.[6]

El celebrado *señor Leibniz* ha señalado como un defecto en los sistemas comunes de lógica, que resultan muy prolijos en su explicación de las operaciones que realiza el entendimiento al construir las demostraciones, pero son muy parcos cuando se ocupan de la probabilidad y esas otras medidas de la evidencia de las que la vida y la acción dependen por completo, y que actúan como nuestras guías incluso en muchas de nuestras especulaciones filosóficas. Dentro de esta crítica este autor incluye el *Essay on Human Understanding, la Recherche de la verité*, y *L'Art de penser*. El autor del *Tratado de la naturaleza humana* parece haber sido sensible a este defecto de tales filósofos y se ha propuesto, en la medida de sus posibilidades, remediarlo. Como su libro contiene un gran número de especulaciones muy nuevas y llamativas, será imposible proporcionar al lector una idea precisa del conjunto. Así que nos limitaremos principalmente a su explicación de los razonamientos de causa y efecto. Si podemos volver esto inteligible para el lector, ello podrá servir como modelo del conjunto.[7]

Nuestro autor comienza con algunas definiciones. Llama *percepción* a todo aquello que se presenta ante la mente,[8] ya empleemos los sentidos, actuemos a partir de una pasión, o ejercitemos nuestro pensamiento y reflexión. Divide nuestras percepciones en dos clases, *a saber, impresiones* e *ideas*. Cuando sentimos una pasión o emoción de alguna clase, o tenemos la imagen de los objetos externos proporcionadas por nuestros sentidos, la percepción de la mente es lo que llama una *impresión*; una palabra que emplea en un sentido nuevo. Cuando reflexionamos sobre una pasión o sobre un objeto que no se halla presente, esta percepción es una *idea*. *Las impresiones*, por consiguiente, son nuestras percepciones más vivaces y fuertes; *las ideas* son las más desvaídas y débiles. Esta distinción es evidente; tan evidente como la que existe entre sentir y pensar.

La primera proposición que el autor sostiene es que todas nuestras ideas, o percepciones débiles, son derivadas de nuestras impresiones o percepciones fuertes, así como que no podemos pensar nunca en ninguna cosa que no hayamos visto separada de nosotros o sentido dentro de nuestra mente. Esta proposición parece equivaler a la que *Locke* se ha tomado tanto trabajo para establecer, *esto es, que ninguna idea es innata*. Sólo se puede señalar, como una inexactitud de este famoso filósofo, que engloba todas nuestras percepciones bajo el término de idea, y en ese sentido es falso que no tengamos ideas innatas. Porque es evidente que nuestras percepciones más fuertes o impresiones son innatas, y que las pasiones naturales, el amor por la virtud, el resentimiento, y todas las demás pasiones, surgen inmediatamente de la naturaleza. Estoy convencido de que quien considere la cuestión bajo esta perspectiva, será capaz de reconciliar todas las posiciones. *El padre Malebranche* se encontraría en un brete si tuviera que señalar un pensamiento de la mente que no represente a algo sentido anteriormente por ella, ya sea internamente, ya sea por medio de los sentidos externos, y debería conceder que, comoquiera que compongamos, mezclemos, aumentemos y disminuyamos nuestras ideas, todas derivan de tales fuentes. *Locke*, por la otra parte, reconocería rápidamente que todas nuestras pasiones son una clase de instintos naturales, no derivadas de nada

sino de la constitución original de la mente humana.

Nuestro autor piensa que «No ha podido hacerse descubrimiento más feliz para resolver todas las disputas relativas a las ideas que [este principio], según el cual, las impresiones preceden siempre a las ideas, y toda idea con que está dotada la imaginación ha hecho primero su aparición en una correspondiente impresión. Todas estas percepciones últimas son tan claras y evidentes que no admiten discusión; en cambio, muchas de nuestras ideas son tan oscuras que es casi imposible —incluso para la mente, que es la que las forma— decir exactamente su naturaleza y composición».[9] De acuerdo con esto, cualquier idea que resulte ambigua, es llevada hasta su impresión, lo que la volverá clara y precisa. Y cuando este autor sospecha que cualquier término filosófico no lleva unida ninguna idea (como suele ser común) se pregunta siempre *¿de qué se deriva esa pretendida idea?* Y si no aparece ninguna impresión, concluye que el término carece por completo de significado. De modo subsiguiente examina por este procedimiento nuestra idea de *sustancia* y *esencia*; sería deseable que este riguroso método fuera más practicado en todos los debates filosóficos.[10]

Es evidente que todos nuestros razonamientos sobre *cuestiones de hecho* se basan en la relación entre causa y efecto,[11] así como que nunca podemos inferir la existencia de un objeto a partir de otro, a menos que se hallen conectados entre sí, ya sea de modo mediato o inmediato. Por consiguiente, para entender estos razonamientos, debemos estar perfectamente familiarizados con la idea de causa; y para este fin, debemos mirar hasta encontrar algo que sea la causa de otra cosa.

Aquí tenemos una bola de billar sobre la mesa y otra que se dirige hacia ella con rapidez. Chocan y la bola que antes estaba en reposo ahora adquiere movimiento. Éste es un ejemplo tan perfecto de la relación entre causa y efecto como cualquier otro que conozcamos por medio de la sensación o la reflexión. Por consiguiente, examinémoslo. Resulta evidente que las dos bolas estaban en contacto antes de que el movimiento fuera comunicado, así como que no hubo intervalo alguno entre el impacto y el movimiento. *La contigüidad* en tiempo y en espacio es, por tanto, una circunstancia exigida para la operación de todas las causas. Del mismo modo, es evidente que el movimiento, que fue la causa, es anterior al movimiento que fue el efecto. *La prioridad* en el tiempo es, por consiguiente, otra circunstancia exigida por cualquier causa. Mas esto no es todo. Experimentemos con cualquier otra bola de la misma clase en la misma situación y descubriremos siempre que el impulso de una produce el movimiento de la otra. Aquí tenemos, por tanto, una *tercera* circunstancia, *a saber*, la existencia de una *conjunción constante* entre la causa y el efecto. Todo objeto similar a la causa produce siempre un objeto similar al efecto. Más allá de estas tres circunstancias de contigüidad, prioridad y conjunción constante, no puedo descubrir nada más en esta causa. La primera bola se halla en movimiento; golpea a la segunda; inmediatamente la segunda se pone en movimiento; y, cuando repito el experimento con la misma bola o similares, en las mismas circunstancias o similares, descubro que, del movimiento y contacto de una bola, se sigue siempre el movimiento de la otra. Lo mire por donde lo mire, comoquiera que examine este asunto, no puedo descubrir nada más.

Éste es el caso cuando tanto la causa como el efecto se hallan presentes ante los sentidos. Veamos ahora sobre qué se basa nuestra inferencia cuando concluimos a partir de la existencia del uno que la otra ha existido o existirá. Supongamos que veo una bola moviéndose en línea recta en dirección hacia otra; inmediatamente concluyo que chocarán y que la segunda se pondrá en movimiento. Ésta es la inferencia desde la causa al efecto y de esta naturaleza son todos nuestros razonamientos en el curso de la vida; en ella se basa toda nuestra confianza en la historia; y de ahí se deriva toda filosofía, exceptuando sólo la geometría y la aritmética. Si podemos explicar la inferencia producida a partir del choque entre dos bolas de billar, seremos capaces de explicar todos los ejemplos de esta operación mental.

Si se crease un hombre, por ejemplo *Adán*, con pleno vigor del entendimiento y sin experiencia, nunca sería capaz de inferir el movimiento de la segunda bola a partir del movimiento e impulso de la primera. No se trata de nada que la razón vea en la causa lo que nos hace *inferir* el efecto. Tal inferencia, si fuese posible, equivaldría a una demostración, ya que estaría basada simplemente en la comparación de ideas. Pero, ninguna inferencia de causa a efecto equivale a una demostración. De lo cual existe esta prueba evidente. La mente puede *concebir* siempre que cualquier efecto se siga de cualquier causa y que cualquier evento se siga de cualquier otro: cualquier cosa que *concibamos* es posible, al menos en un sentido metafísico. Pero, cuando tiene lugar una demostración, lo contrario es imposible e implica una contradicción. Por consiguiente, no existe demostración para ninguna conjunción entre causa y efecto. Éste es un principio generalmente reconocido por los filósofos.[12]

Por tanto, hubiera sido preciso para *Adán* (si es que no estuviese poseído de algún tipo de inspiración) haber tenido *experiencia* del efecto que se siguió después del impulso entre estas dos bolas. Debería haber visto, después de muchos ejemplos, que cuando la primera bola golpeó a la otra, la segunda se ponía siempre en movimiento. Si hubiese visto un número suficiente de ejemplos de esta clase, cada vez que viese la primera bola dirigiéndose hacia la otra, concluiría siempre, sin ninguna duda, que la segunda adquiriría movimiento. Su entendimiento se anticiparía a su vista y formaría una conclusión adecuada a su experiencia pasada.

Por tanto, se sigue que todos los razonamientos relativos a causas y efectos se basan en la experiencia, y que todos los razonamientos de experiencia se basan en la suposición de que el curso de la naturaleza continuará uniformemente del mismo modo. Concluimos que causas similares, en circunstancias similares, producirán siempre efectos iguales. Ahora merece la pena considerar qué nos empuja a formar una conclusión de consecuencias tan importantes.

Es evidente que *Adán* con toda sus ciencia, no sería capaz nunca de *demostrar* que el curso de la naturaleza debe seguir uniformemente igual y que el futuro debe asemejarse al pasado. Lo que es posible nunca puede demostrarse como falso, y si es posible que el curso de la naturaleza pueda cambiar, entonces podemos concebir tal cambio. A pesar de todo, proseguiré afirmando que no podría llegar a probar por medio de ningún argumento *probable* que el futuro debe asemejarse al pasado. Todos los

argumentos probables se construyen sobre la suposición de que existe conformidad entre el pasado y el futuro y, por consiguiente, nada puede probar esto. Esta conformidad es una *cuestión de hecho* y si ha de ser probada no admitirá más prueba que la experiencia. Mas nuestra experiencia en el pasado no puede ser prueba de nada en el futuro, si no es sobre la suposición de que existe una semejanza entre ellos. Por consiguiente, ésta es una cuestión que no admite de prueba alguna y que damos por sentada sin pruebas.

Estamos impelidos sólo por la COSTUMBRE a suponer que el futuro se asemeja al pasado. Cuando veo una bola de billar que se mueve hacia otra, mi mente es llevada inmediatamente por el hábito hasta el efecto corriente y se anticipa a mi vista concibiendo en movimiento la segunda bola. No hay nada en estos objetos considerados en abstracto, y en independencia de la experiencia, que me conduzca a establecer una conclusión tal. E incluso después de haber tenido experiencia de muchos efectos repetidos de esta clase, no hay ningún argumento que me empuje a suponer que el efecto se adecuará a la experiencia pasada. Los poderes por medio de los que operan los cuerpos nos son totalmente desconocidos. Sólo percibimos sus cualidades sensibles y ¿qué *razón* tenemos para pensar que los mismos poderes irán unidos siempre a las mismas cualidades sensibles?

Por consiguiente, no es la razón la guía de la vida sino la costumbre. Sólo ella mueve a la mente, en todos los casos, a suponer que el futuro se asemeja al pasado. Por muy fácil que pueda parecer este paso, la razón nunca sería capaz de darlo en toda la eternidad.

Éste es un descubrimiento muy curioso, pero nos conduce a otros que son aún más curiosos. *Cuando veo una bola que se mueve en dirección a la otra, mi mente es conducida de modo inmediato por el hábito hasta el efecto corriente, y se anticipa a mi vista al concebir a la segunda bola en movimiento.*[13] Pero ¿es esto todo? ¿No hago más que CONCEBIR el movimiento de la segunda bola? Seguramente no. También CREO que se moverá. ¿Qué es, entonces, esta *creencia*? ¿Y cómo difiere de la simple concepción de cualquier cosa? Aquí tenemos una nueva pregunta no meditada por los filósofos.

Cuando una demostración me convence de alguna proposición, no sólo me hace concebir la proposición, sino que también me convence de que es imposible concebir nada contrario. Lo que es demostrativamente falso implica una contradicción, y lo que implica una contradicción no puede ser concebido. Pero, en lo que respecta a cualquier cuestión de hecho, por muy fuerte que pueda ser la prueba de la experiencia, puedo siempre concebir lo contrario, aunque no pueda siempre creer en ello. Por consiguiente, la creencia establece alguna diferencia entre la concepción a la que asentimos y aquella a la que no asentimos.

Para explicar esto sólo hay dos hipótesis. Podría decirse que la creencia añade alguna nueva idea a aquellas que podemos concebir sin asentir con ellas. Pero esta hipótesis es falsa. Porque, *en primer lugar*, ninguna idea de ese tipo puede producirse. Cuando simplemente concebimos un objeto, lo hacemos en todas sus partes. Lo concebimos como si pudiera existir, aunque no creemos que exista. Nuestra creencia en

él no descubriría ninguna nueva cualidad. Podemos pintar el objeto completo en nuestra imaginación sin creer en él. Podemos colocarlo, de alguna manera, ante nuestros ojos de acuerdo con todas las circunstancias de tiempo y lugar. Es el objeto mismo concebido como si pudiera existir; cuando creemos en él, no podemos hacer nada más.

En segundo lugar, la mente posee una facultad de enlazar juntas todas las ideas que no implican contradicción; y, por tanto, si la creencia consiste en una cierta idea que añadimos a la simple concepción, estaría en el poder de cualquier hombre, añadiendo esta idea, creer en cualquier cosa que podamos concebir.

Así pues, como la creencia implica una concepción y, sin embargo, es algo más; y como no añade idea alguna a la concepción, se deduce que es una FORMA diferente de concebir un objeto, *algo* que resulta distinguible del sentimiento y que no depende de la voluntad como lo hacen todas nuestras ideas. Mi mente corre llevada por el hábito desde el objeto visible constituido por una bola que se mueve en dirección hacia otra, hasta el efecto usual del movimiento de la segunda bola. No sólo concibe ese movimiento sino que *siente* algo en la concepción de éste que lo vuelve diferente a un mero producto de la imaginación. La presencia de este objeto visible, y la conjunción constante de ese efecto particular, vuelven la idea diferente al *sentimiento* de esas ideas desvaídas que acaecen en la mente sin ninguna introducción. Esta conclusión parece un poco sorprendente, pero nos vemos llevados a ella por una cadena de afirmaciones que no admite duda alguna. Para refrescar la memoria del lector las resumiré brevemente. Ninguna cuestión de hecho puede probarse si no es a partir de su causa o de su efecto. Nada puede reconocerse como la causa de otra cosa si no es por la experiencia. No podemos proporcionar ninguna razón para extender al futuro nuestra experiencia del pasado, pero, estamos totalmente determinados por la costumbre cuando concebimos que un efecto se sigue de su causa habitual. Ahora bien, también creemos que un efecto se seguirá en la misma medida que lo concebimos. Esta creencia no añade ninguna nueva idea a la concepción. Sólo modifica la forma de concebirla y el modo en que afecta al sentimiento. Por consiguiente, la creencia en todas las cuestiones de hecho nace tan sólo de la costumbre y es una idea concebida de un *modo* peculiar.

Nuestro autor procede a explicar ese modo o sentimiento que vuelve la creencia diferente de una vaga concepción. Parece reconocer que es imposible describir por medio de palabras este sentimiento, del que uno debe ser consciente por sí mismo. Algunas veces la llama una concepción *más fuerte*, a veces la llama *más vivaz*, otras *más vívida*, *más firme*, o una concepción *más intensa*. Ciertamente, sea cual sea el nombre que podamos dar a este sentimiento que constituye la creencia, nuestro autor lo cree evidente, piensa que posee un efecto más poderoso sobre la mente que la ficción y la mera concepción. Esto lo prueba por medio de su influencia en las pasiones y en la imaginación, que sólo son movidas por la verdad o por lo que se toma como tal. La poesía, con todo su arte, no puede nunca causar una pasión como las de la vida real. Yerra en la concepción original de sus objetos, que nunca *siente* del mismo modo que aquellos que gobiernan nuestra creencia y opinión.

Nuestro autor, dando por sentado que ha probado de modo suficiente que las ideas

con las que asentimos son diferentes para el sentimiento de las demás, y que este sentimiento es más firme y vivaz que nuestra concepción común, se ocupa en el punto siguiente de explicar la causa de este vivaz sentimiento por analogía con otros actos de la mente. Su razonamiento parece curioso, pero a duras penas puede volverse inteligible, o al menos probable, para el lector sin una exposición detallada, lo que excedería los límites que me he impuesto.

Del mismo modo he omitido muchos argumentos que el autor aduce para probar que la creencia consiste simplemente en una sensación o sentimiento peculiar. Sólo mencionaré uno de ellos. Nuestra experiencia pasada no es siempre uniforme. A veces un efecto se sigue de una causa, otras veces se sigue otro; en cuyo caso siempre creemos que se seguirá el que es más corriente. Veo una bola de billar que se mueve en dirección hacia otra. No puedo distinguir si gira sobre su eje o si se la golpeó para que se deslizara en línea recta por la mesa. En el primer caso, sé que no se parará después de chocar. En el segundo, se parará. El primer caso es más común y, por consiguiente, ajusto mi explicación de acuerdo con ese efecto. Pero, también concibo el otro efecto, y lo concibo como posible y conectado con la causa. Si una concepción no fuese diferente en la emoción o el sentimiento de la otra, no habría ninguna diferencia entre ellas.

Nos hemos limitado en todo este razonamiento a la relación entre causa y efecto tal como se describe en los movimientos y operaciones de la materia. Mas, el mismo razonamiento se extiende a las operaciones de la mente. Si tenemos en cuenta la influencia de la voluntad en el movimiento de nuestro cuerpo, o en el gobierno de nuestro pensamiento, se podría afirmar con seguridad que no podríamos anticipar nunca el efecto, simplemente a partir de consideraciones sobre la causa y sin la experiencia. E incluso después de haber tenido experiencia de esos efectos, es sólo la costumbre y no la razón lo que nos lleva a construir la norma de nuestros juicios futuros. Cuando se presenta la causa, la mente, a partir del hábito, pasa inmediatamente a la concepción y a la creencia del efecto corriente. Esta creencia es algo diferente de la concepción. Sin embargo, no añade ninguna nueva idea. Sólo hace que sea sentida de modo diferente y la vuelve más fuerte y más vivaz.

Una vez que ha terminado con este punto sustancial referido a la naturaleza de la inferencia de la causa al efecto, nuestro autor vuelve sobre sus pasos y examina de nuevo la idea de esa relación. En la consideración del movimiento comunicado de una bola a otra, no podríamos descubrir más que contigüidad, prioridad de la causa y conjunción constante. Pero, junto a estas circunstancias, se supone comúnmente que existe una conexión necesaria entre la causa y el efecto y que la causa posee algo, a lo que llamamos *poder*, o *fuerza*, o *energía*. El problema reside en qué idea llevan aparejada estos términos. Si todas nuestras ideas o pensamientos se derivan de nuestras impresiones, este poder debe o descubrirse por sí mismo a través de nuestros sentidos o a través de nuestro sentido interno. Pero, es tan escaso el *poder* que se descubre por sí mismo ante los sentidos en las operaciones de la materia, que los *Cartesianos* no han tenido el menor reparo en afirmar que la materia está desprovista por completo de energía y que todas sus operaciones se realizan simplemente con la energía del Ser

Supremo. Pero la cuestión se plantea de nuevo: *¿Qué idea tenemos de energía o poder incluso tratándose del Ser Supremo?* Toda idea que tengamos de la Deidad (de acuerdo con los que niegan la existencia de ideas innatas) no es más que una composición de esas ideas que adquirimos a partir de la reflexión sobre las operaciones de nuestras propias mentes. Ahora bien, nuestras propias mentes no nos proporcionan noción alguna de energía más de lo que lo hace la materia. Cuando consideramos nuestra voluntad o volición a priori, abstrayéndola de la experiencia, no somos capaces de inferir ningún efecto de ella. Cuando tenemos la ayuda de la experiencia, ésta sólo nos muestra objetos contiguos, sucesivos y unidos de forma constante. En general, por tanto, o no tenemos ninguna idea en absoluto de fuerza y energía, y estas palabras son ambas carentes de significado, o pueden significar tan sólo la determinación del pensamiento, adquirida por el hábito, de pasar desde la causa a su efecto corriente. Quien quiera comprender por completo esto debe consultar al autor mismo. Es suficiente si puedo hacer comprender al mundo ilustrado que existe una dificultad en este asunto y que quien la solvente ha de sostener algo muy nuevo y extraordinario, tanto como la dificultad misma.

Por todo lo que he dicho el lector percibirá fácilmente que la filosofía que se contiene en este libro es muy escéptica y pretende proporcionarnos una visión de las imperfecciones y estrechos límites del entendimiento humano. Se reduce allí casi todo el razonamiento a la experiencia, y la creencia, que va unida a la experiencia, se explica que no es más que un sentimiento peculiar o una concepción vívida producida por el hábito. No es esto todo. Cuando creemos en una cuestión de existencia *externa*, o suponemos que un objeto existe un momento después de dejar de ser percibido, esta creencia no es más que un sentimiento de la misma clase. Nuestro autor insiste en otros varios tópicos escépticos y, en resumen, concluye que asentimos con nuestras facultades y empleamos nuestra razón sólo porque no podemos evitarlo. La Filosofía nos volvería completamente *pirrónicos* si la naturaleza no fuera demasiado fuerte para ello.

Concluiré [mi examen] de la lógica de este autor con la exposición de dos opiniones que parecen serle peculiares, como son realmente la mayoría de sus opiniones. Afirma que el alma, en la medida en que podemos concebirla, no es más que un sistema o sucesión de diferentes percepciones, unas de calor o frío, otras de amor y cólera; de pensamientos y sensaciones; todas juntas reunidas, mas sin simplicidad o identidad perfectas. *Des Cartes* mantuvo que el pensamiento era la esencia de la mente; no éste o ese pensamiento sino el pensamiento en general. Esto parece resultar totalmente ininteligible, ya que cada cosa existente es particular. Por consiguiente, nuestras diversas percepciones particulares deben ser lo que componen la mente. Y digo *componen* la mente, no *pertenecen* a ella. La mente no es una sustancia en la que las percepciones se inhieran. Esta noción es tan incomprensible como la idea *cartesiana* de que el pensamiento o la percepción en general es la esencia de la mente. No poseemos idea ninguna de sustancia de ninguna clase, ya que no tenemos más ideas que las derivadas de alguna impresión, y no tenemos ninguna impresión de ninguna sustancia, ya sea material o espiritual. No conocemos más que cualidades y percepciones particulares. De ese modo, nuestra idea de cualquier cuerpo, un melocotón por ejemplo, es sólo la de un

sabor, color, forma, tamaño, consistencia, etc., particulares, sin la noción de nada a lo que llamemos sustancia, ya sea simple o compuesta.

El segundo principio del que me propongo dar cuenta se refiere a la Geometría. Habiendo negado la infinita divisibilidad de la extensión, nuestro autor se encuentra obligado a refutar los argumentos matemáticos que se han aducido en su favor; ciertamente éstos son los únicos de algún peso. Esto lo hace negando que la Geometría sea una ciencia lo suficientemente exacta como para admitir conclusiones tan sutiles como las que se refieren a la infinita divisibilidad. Sus argumentos pueden ser explicados del modo siguiente. Toda la Geometría está basada en las nociones de igualdad y desigualdad y, por tanto, dependiendo de si tenemos o no un patrón exacto de tales relaciones, dicha ciencia admitirá o no una gran exactitud. Ahora bien, existe un estándar exacto de igualdad si suponemos que la cantidad está compuesta de puntos indivisibles. Dos líneas son iguales si las cifras de los puntos que las componen son iguales, y cuando existe un punto en una de ellas correspondiente a un punto en la otra. Pero, aunque este estándar puede ser exacto, carece de utilidad, ya que nunca podremos computar el número de puntos de una línea. Además, esto se basa en el supuesto de la divisibilidad finita y, por consiguiente, no puede proporcionar conclusión ninguna en contra de él. Si rechazamos este patrón de igualdad, no tenemos otro que posea pretensiones de exactitud. Existen dos de los que se hace uso por lo común. Por ejemplo, dos líneas de más de una yarda se dice que son iguales cuando contienen una cantidad inferior, como una pulgada, un número igual de veces. Pero, esto conduce a un círculo, porque la cantidad a la que llamamos pulgada se supone que es *igual* a lo que llamamos pulgada en la otra. La pregunta sigue siendo qué patrón usamos cuando las consideramos iguales o, en otras palabras, qué queremos decir cuando decimos que son iguales. Si cogemos cantidades aún más pequeñas, seguimos *hasta el infinito*. Por consiguiente, eso no es norma ninguna de igualdad. La mayoría de los filósofos cuando se les pregunta qué quieren decir con igualdad, afirman que la palabra no admite definición, y que resulta suficiente con colocar ante nosotros dos cuerpos iguales, por ejemplo dos diámetros de círculo, para hacernos comprender ese término. Ahora bien, esto es tomar la *apariencia general* de los objetos por la norma de esa proporción, así como volver nuestra imaginación y nuestros sentidos últimos jueces de ella. Mas dicho estándar no admite exactitud ninguna ni puede proporcionar ninguna conclusión contraria a la imaginación ni a los sentidos. Si este razonamiento resulta acertado o no debemos dejarlo al juicio del mundo ilustrado. Sería deseable poner en marcha algún procedimiento para armonizar la filosofía y el sentido común, los cuales en lo que respecta a la cuestión de la infinita divisibilidad se han enzarzado en las más crueles disputas.

Debemos ahora proceder a dar cuenta del segundo volumen de este trabajo, que se ocupa de las PASIONES. Resulta de más fácil comprensión que el primero, pero contiene opiniones que son, a la vez, nuevas y extraordinarias. El autor comienza con el *orgullo* y la *humildad*. Observa que los objetos que excitan estas pasiones son muy numerosos y parecen ser muy dispares. El orgullo o autoestima puede nacer de las cualidades de la mente: ingenio, buen sentido, conocimiento, coraje, integridad; de las del cuerpo: belleza,

fortaleza, agilidad, destreza en el juego, habilidad para la danza, la equitación, la esgrima; de las ventajas externas: país, familia, hijos, parientes, riquezas, casas, jardines, caballos, perros, ropas. Después de esto, prosigue estableciendo la circunstancia común en la que coinciden todos estos objetos y lo que provoca que actúen sobre las pasiones. Su teoría se extiende en el mismo sentido al amor y al odio y a otras afecciones. Como estas cuestiones, aunque interesantes, no pueden hacerse inteligibles sin una larga discusión, las omitiremos.

Quizá sea más aceptable para el lector que le informe de lo que nuestro autor dice sobre la *libre voluntad*. Ha establecido el fundamento de su doctrina en lo que ha dicho sobre la relación de causa y efecto, tal y como se ha explicado antes. «Se admite universalmente que las operaciones de los cuerpos externos son necesarias, y que ni en la comunicación de su movimiento, ni en su atracción y cohesión mutua existe el menor rastro de indiferencia o libertad. Por tanto, las acciones de la materia tienen que ser consideradas necesarias, y todo lo que en este respecto se encuentre al mismo nivel que la materia deberá considerarse como necesario. A fin de poder conocer si esto sucede con las acciones de la mente, comenzaremos por examinar las cualidades de la materia, considerando en qué se fundamenta la idea de necesidad de sus operaciones, y por qué inferimos que un cuerpo o acción es causa infalible de otro.

»Ya se ha señalado que no existe un solo caso en que pueda descubrirse la conexión última de los objetos ni por los sentidos ni por la razón, y que nunca podremos penetrar tan profundamente en la esencia y composición de los cuerpos como para percibir el principio del que depende su influencia mutua. Con lo único que estamos familiarizados es con su unión constante, y es de esta constante unión de donde surge la necesidad. Si los objetos no tuvieran entre sí una conexión uniforme y regular, jamás llegaríamos a idea alguna de causa y efecto. Y, después de todo, hasta la necesidad incluida en esa idea no es sino una determinación de la mente a pasar de un objeto a su acompañante habitual, así como a inferir la existencia del uno a partir de la del otro. Hay aquí, pues, dos puntos que debemos considerar como esenciales para la necesidad: la *unión* constante y la *inferencia* de la mente; dondequiera que los descubramos deberemos reconocer que existe necesidad.»[14] Ahora bien, nada es más evidente que la conjunción constante de acciones particulares con motivos particulares. Si todas las acciones no están unidas con sus motivos específicos, esta incertidumbre no es mayor que la que puede observarse cada día en las actuaciones de la materia, en las que por mor de la mixtura e incertidumbre de las causas, el efecto es a menudo variable e incierto. Treinta granos de opio matarán a cualquier hombre que no esté habituado a él; aunque, treinta granos de ruibarbo no siempre servirán para purgarle. Del mismo modo, el miedo a la muerte siempre hará que un hombre se aparte veinte pasos de su camino, aunque no siempre lo llevarán a cometer una mala acción.

Y como existe una conjunción constante entre las acciones de la voluntad y sus motivos, así la inferencia desde las unas a los otros resulta a menudo tan cierta como cualquier razonamiento referente a los cuerpos; además, existe una inferencia proporcionada a la constancia de la conjunción. En esto está basada nuestra confianza en

los testigos, nuestro crédito ante la historia y, en realidad, todos los tipos de evidencia moral[15] y casi toda la conducta de la vida.

Nuestro autor pretende que este razonamiento coloca toda la controversia bajo una nueva luz al proporcionar una nueva definición de necesidad. En verdad, los más fanáticos defensores del libre albedrío deberán reconocer esta unión e inferencia en lo que se refiere a las acciones humanas. Sólo negarán que esto constituya el conjunto de la necesidad. Pero entonces deberán mostrar que tenemos idea de una cosa distinta dentro de las acciones de la materia, lo que de acuerdo con el razonamiento precedente resulta imposible.

A través del conjunto de la obra se encuentran grandes pretensiones de haber realizado nuevos descubrimientos en filosofía; mas, si alguna cosa puede conceder al autor un título tan glorioso como el de inventor, es el uso que hace del principio de asociación de ideas, que recorre la mayor parte de su filosofía. Nuestra imaginación posee una gran autoridad sobre nuestras ideas, y no hay ideas que sean diferentes unas de otras, que no puedan ser separadas, unidas y compuestas con todas las variedades de la ficción. Pero, a pesar del imperio de la imaginación, existe un lazo o unión secreto entre ideas particulares que lleva a la mente a unirlas con más frecuencia, y hace que la aparición de una anuncie a la otra. De ahí surge lo que llamamos *apropos* del discurso; de ahí la conexión de un escrito; de ahí ese enlace o cadena de pensamientos que un hombre mantiene de modo natural incluso en la más deshilvanada de las ensoñaciones. Estos principios de asociación se reducen a tres, a saber: *semejanza*, un retrato nos hace pensar naturalmente en el hombre que representa; *contigüidad*, cuando se menciona *San Dennis* se sigue naturalmente la idea de París; *causalidad*, cuando pensamos en el hijo, somos propensos a dirigir nuestra atención hacia el padre. Será fácil considerar qué vastas consecuencias tendrán estos principios sobre la ciencia de la naturaleza humana, si tenemos en cuenta que en lo que respecta a la mente, éstos son los únicos lazos que mantienen unidas las partes del universo, o nos conectan con cualquier persona u objeto exterior a nosotros mismos. Porque, como sólo mediante el pensamiento operan las cosas sobre nuestras pasiones, y como esos principios son los únicos enlaces de nuestros pensamientos, son realmente *para nosotros* el cemento del universo, y todas las operaciones de la mente deben en gran medida depender de ellos.

---

2 Se introduce aquí la idea central del *Tratado* y de gran parte de la filosofía de Hume: recuperar y ensalzar el conocimiento del hombre, de lo que desde entonces llamamos ciencias humanas.

3 Alusión clara a los principios metafísicos del racionalismo: sustancia, alma y dios. Un análisis de la crítica empirista humeana a dichos principios últimos o sustanciales puede encontrarse en el «Estudio introductorio» en el presente volumen. La crítica a la causalidad que parece ocupar la discusión central del *Resumen* en realidad no hace sino desarrollar de modo práctico la crítica de Hume al intento de descubrimiento no de principios fundamentales sino de últimos principios.

4 Aunque Hume es un destacado admirador de Descartes, también es, como se ve aquí, un crítico implacable del propósito básico cartesiano: reducir el conocimiento a sus elementos básicos y elementales. A esta

extralimitación se dirigen las críticas de Hume; *cf*. sobre el cartesianismo o no de Hume, John Passmore, *Hume's Intentions*, Londres, Gerald Duckworth, 1980 (3.[a] ed. ampliada).

5 Hume utiliza el término «hipótesis» en un doble sentido, crítico y constructivo a la vez, aunque de forma excluyente. Hume está rechazando, por tanto, el uso metafísico de las hipótesis no el estrictamente experimental.

6 El *Resumen* se realiza cuando han aparecido tan sólo los dos primeros libros del *Tratado*, aunque manifiesta conocer las intenciones de la obra de un modo muy exacto, así como que el libro 2 sirve de base a la filosofía moral de Hume y que las intenciones de la obra son algo más que epistemológicas. Junto a criterios puramente documentales, esta presentación de la obra parece contribuir de modo inequívoco, y desde un punto de vista interno, a despejar las dudas sobre la autoría del *Resumen*.

7 Señala Hume muy bien aquí, contra lo que habitualmente se piensa, que el *Resumen* no es una obra sobre la causalidad, ni ésta es su tema exclusivo y principal. Como el propio Hume señala, lo que hace es escoger un único problema para ilustrar sus posiciones esenciales, que son de carácter mucho más genérico; a saber, crítica de la metafísica y recuperación del saber sobre el hombre con especial atención a la lógica y metodología, por un lado, y a la ética, política y estética, por otro.

8 Carlos Mellizo, en mi opinión, traduce de forma excesivamente interpretativa *mind* por «espíritu», aquí y en otros lugares de la obra, aunque en ocasiones se inclina por el uso más moderno del término y traduce «mente». En esta traducción, y siendo Hume un crítico claro de cualquier conversión del funcionamiento operacional de la mente en entidad sustantiva, se ha decidido traducir siempre *mind* como «mente» y no como «espíritu», a no ser que Hume persiguiera un propósito literario muy específico marcando mucho estilísticamente el uso del término; ése no parece ser el caso en esta obra.

9 *Cf.* THN 1, 2, 3, 1 / [SB 33.

10 Aplicación muy clara y estricta del criterio empirista de significado.

11 Bajo la discusión sobre la causalidad subyace, pues, la distinción entre cuestiones de hecho y relaciones de ideas, así como la teoría humeana acerca de los tipos de conocimiento y la reivindicación escéptica moderada que Hume lleva a cabo del conocimiento empírico probable y no necesario.

12 Brillante uso de Aristóteles y su lógica para acabar con el uso indiscriminado de ésta.

13 Este mismo texto y su argumentación aparece en varias obras de Hume además del *Resumen*. Aunque no es una cita literal del *Tratado*, Hume usa la metáfora de la bola de billar para el análisis crítico de la idea de causalidad como conexión necesaria en diversos lugares de su obra, en primer lugar, en el *Tratado*, por supuesto: THN 1, 3, 14, 18 / [SB 164. *Cf*., también, *Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh* (ed. de 1745), pág. 27. El texto aparece casi de forma literal en EHU 4, 1, 8-13 / [SB 28-32. De hecho, las secciones 4 y 5 de la EHU hacen un uso casi constante de esta metáfora. Vuelve a aparecer en la sección 7 como clave para la comprensión del argumento crítico humeano (EHU 7, 1, 6-21 / [SB 63-71).

14 THN 2, 3, 1, 3-4 / [SB 400.

15 «Moral» es usado aquí en el sentido específico del siglo XVIII mediante el cual se distinguen las ciencias morales, probables y no susceptibles de una exactitud total en tanto que no estudian relaciones sometidas a necesidad, de aquellas que estudian comportamientos de objetos mucho más sometidos a la necesidad. Es, diríamos, un primer acercamiento al concepto de ciencias humanas.

DISERTACIÓN SOBRE LAS PASIONES

Traducción y notas de

JOSÉ LUIS TASSET

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente traducción se basa en la edición de T. H. Green y T. H. Grose, *The Philosophical Works*, Aalen (Darmstadt), Scientia Verlag, 1964, vol. IV.

SECCIÓN 1

1. ALGUNOS objetos provocan inmediatamente una sensación agradable a causa de la estructura originaria de nuestros órganos y, por eso, son llamados BUENOS; del mismo modo que otros, por la inmediata sensación desagradable que provocan, se ganan el apelativo de MALOS. Así, el calor moderado es agradable y bueno, y el excesivo doloroso y malo.

En segundo lugar, algunos objetos, por ser naturalmente conformes o contrarios a una pasión, provocan una sensación agradable o dolorosa, y por eso, son llamados BUENOS o MALOS. El castigo de un adversario, al satisfacer el deseo de venganza, resulta bueno; la enfermedad de un compañero, al afectar a la amistad, resulta mala.

2. Todo bien o mal, aparezca donde aparezca, produce diversas pasiones y afecciones, de acuerdo con el aspecto con que es contemplado.

Cuando un bien es seguro o muy probable, produce ALEGRÍA; cuando un mal se encuentra en la misma situación, aparece la TRISTEZA o la PENA.[1]

Si tanto el bien como el mal son dudosos, dan lugar al MIEDO o a la ESPERANZA, según que el grado de incertidumbre esté de un lado o del otro.[2]

Del bien considerado por sí solo surge el DESEO; del MAL, la aversión. La VOLUNTAD se ejerce cuando la presencia del bien o la ausencia del mal pueden conseguirse por medio de alguna acción de la mente o del cuerpo.[3]

3. Ninguna de estas pasiones parece encerrar nada curioso o digno de ser señalado, a excepción de la *Esperanza* y el *Miedo*, que, por derivarse de la probabilidad de un bien o mal cualquiera, son pasiones mixtas que merecen nuestra atención.[4]

La probabilidad nace de una oposición de posibilidades o de causas contrarias, por la que a la mente no se le permite detenerse en uno de los extremos, sino que es movida incesantemente de uno a otro, y se la lleva a considerar un objeto como existente en un momento, y como lo contrario en un momento distinto. La imaginación o el entendimiento, llámesele como se quiera, fluctúa entre perspectivas contrarias, y, aunque quizá más a menudo se incline hacia un lado que hacia el otro, es imposible para él permanecer en ninguno de los dos, debido a la oposición de causas o de posibilidades. Los *pros* y los *contras* de la cuestión prevalecen alternativamente y la mente, al contemplar los objetos a la luz de opuestas causas, encuentra tal contraposición que se desvanece toda certidumbre u opinión establecida.[5]

Supongamos, pues, que el objeto respecto del cual tenemos dudas produce deseo o aversión; es evidente que, según la mente se mueva a un lado o a otro, deberá sentir una momentánea impresión de alegría o pena. Un objeto cuya existencia deseamos proporciona satisfacción cuando pensamos en aquellas causas que lo producen y, por la misma razón, suscita tristeza o desagrado bajo una consideración contraria. Así pues, de la misma manera que el entendimiento, en cuestiones probables, se encuentra escindido entre puntos de vista contrarios, así el corazón ha de encontrarse dividido entre

emociones opuestas.[6]

Ahora bien, si consideramos la mente humana, observaremos que, en lo que respecta a las pasiones, no es similar a un instrumento de viento, que, al pasar todas las notas, pierde inmediatamente el sonido cuando el soplido cesa; sino que se parece más a un instrumento de cuerda, en el cual, después de cada pulsación, las vibraciones siguen manteniendo algún sonido, que gradual e insensiblemente decae. La imaginación es extremadamente rápida y ágil, pero las pasiones, en comparación, son lentas e inquietas. Por esa razón, cuando se presenta algún objeto que ofrece una variedad de perspectivas a la una y de emociones a las otras, aunque la imaginación puede cambiar su perspectiva con gran celeridad, cada pulsación no producirá una clara y distinta nota-pasión, sino que una pasión se encontrará siempre confundida y mezclada con la otra. Según que la probabilidad se torne hacia el bien o el mal, predominará en la composición la pasión de la alegría o la de la tristeza. Y estas pasiones, al estar entremezcladas por medio de las perspectivas de la imaginación, producen por esta unión la pasión de la esperanza o la del miedo.[7]

4. Como esta teoría parece llevar su evidencia consigo misma, seremos más concisos en nuestras pruebas.

Las pasiones del miedo y la esperanza pueden aparecer cuando las posibilidades son iguales para los dos lados, y no puede descubrirse ninguna ventaja de uno sobre otro. Es más, en esta situación, las pasiones son las más fuertes, ya que la mente tiene menos asiento para descansar, y se ve agitada por la mayor incertidumbre. Establézcase un grado mayor de probabilidad hacia el lado de la tristeza y se verá inmediatamente que esa pasión se difunde por toda la composición y la tiñe con los colores del miedo. Increméntese la probabilidad y, por consiguiente, la tristeza, y el miedo prevalecerá cada vez más hasta que al final se haga de manera insensible —a medida que disminuye continuamente la alegría— pura tristeza. Una vez que se llegue a esta situación, disminúyase la tristeza por una operación contraria a aquélla por la que se la incrementó, a saber, disminuyendo la probabilidad del lado de la melancolía, y se verá cómo la pasión se aclara por momentos hasta tornarse esperanza insensiblemente, la cual otra vez pasa lenta y gradualmente a ser alegría, a medida que se incrementa esa parte de la composición por un incremento de la probabilidad. ¿No constituyen estas cosas pruebas claras de que las pasiones del miedo y la esperanza son mezclas de tristeza y alegría, del mismo modo que en óptica constituye una prueba de que un rayo coloreado de sol es un compuesto de otros dos el que, pasando aquél por un prisma, al disminuir o incrementar la cantidad de alguno de éstos, se descubra que predomina proporcionalmente —más o menos— en la composición?[8]

5. La probabilidad es de dos clases: o bien el objeto es en sí mismo incierto y necesita ser determinado por el azar, o bien, aun siendo el objeto ya seguro, sigue siendo incierto para nuestro juicio, que encuentra varias pruebas y hace varias suposiciones en favor de cada aspecto de la cuestión. Estas clases de probabilidad ocasionan ambas miedo y esperanza, lo cual debe proceder de esa propiedad en la que coinciden: la incertidumbre y fluctuación que proporcionan a las pasiones por esa contraposición de

perspectivas que es común a ambas.[9]

6. Lo que comúnmente causa el miedo o la esperanza es un bien o un mal probables, porque la probabilidad, al dar lugar a una perspectiva inconstante y cambiante de un objeto, produce naturalmente una similar mezcla e incertidumbre de las pasiones. Pero podemos observar que dondequiera que pueda producirse esta mezcla por otras causas, aparecerán las pasiones del miedo y la esperanza, aunque no haya probabilidad alguna.[10]

Un mal, considerado como remotamente *posible*, produce algunas veces miedo, especialmente si el mal es muy grande. Un hombre no puede pensar en dolores y torturas extremos sin temblar, si corre el menor riesgo de padecerlos. La pequeñez de la probabilidad se ve compensada por la grandeza del mal.[11]

Pero incluso los males *imposibles* producen miedo, como, por ejemplo, cuando temblamos al borde de un precipicio, aunque sabemos que estamos perfectamente seguros, y que depende de nuestra elección el dar un paso adelante. La presencia inmediata del mal influye en la imaginación y produce una especie de creencia. Pero, oponiéndose a ella la reflexión sobre nuestra seguridad, la creencia es rechazada inmediatamente y se produce la misma clase de pasión que cuando, debido a una oposición de posibilidades, se producen pasiones contrarias.[12]

Los males que son seguros algunas veces tienen el mismo efecto que los posibles o los imposibles. Un hombre encerrado en una prisión segura y sin el menor medio de escapar, tiembla ante la idea del potro, tormento al que está condenado. Aquí el mal es en sí mismo fijo, pero la mente no tiene valor para detenerse en él; esta fluctuación da lugar a una pasión de apariencia similar al miedo.

7. Pero el miedo y la esperanza no sólo aparecen cuando el bien o el mal son inciertos respecto a su *existencia*, sino también cuando lo son respecto a su *clase*. Si a alguien se le dijese que uno de sus hijos había sido asesinado repentinamente, la pasión ocasionada por este acontecimiento no se afirmaría como tristeza hasta que no tuviese información sobre cuál de sus hijos había perdido. Aunque cada aspecto del asunto produce aquí la misma pasión, esa pasión no puede fijarse, sino que recibe de la imaginación, que es inestable, un trémulo y vacilante movimiento, semejante a la mezcla y enfrentamiento entre la tristeza y la alegría.[13]

8. De manera que todas las clases de incertidumbre tienen una gran conexión con el miedo, incluso aunque no produzcan ninguna oposición de pasiones, mediante las perspectivas opuestas que nos presentan. Si dejase a un amigo con alguna enfermedad, sentiría mayor ansiedad por su situación que si le tuviese delante, aunque quizá no sólo fuese incapaz de darle asistencia, sino incluso de juzgar el acontecimiento de su enfermedad. Habría miles de pequeñas circunstancias de su situación y condición que desearía conocer y el conocimiento de ellas prevendría esa fluctuación e incertidumbre tan íntimamente unidas al miedo. HORACIO[14] ha señalado este fenómeno.

Ut assidens implumibus pullus avis

Serpentum allapsus timet,
Magis relictis; non, ut adsit, auxili
Latura plus praesentibus.

Una virgen en su noche de bodas va al lecho llena de miedos y aprensiones, aunque no espera más que placer. La confusión de deseos y alegrías, la novedad y grandeza del desconocido suceso, confunden de tal manera la mente que no sabe en qué imagen o pasión detenerse.[15]

9. En lo que respecta a la mezcla de pasiones, debemos señalar que, en general, cuando nacen pasiones contrarias de objetos no conectados en modo alguno, éstas tienen lugar alternativamente. Así, cuando un hombre se encuentra afligido por la pérdida de un juicio, y contento por el nacimiento de un hijo, la mente, que se mueve del objeto agradable al calamitoso, cualquiera que sea la celeridad con que pueda realizar este movimiento, apenas puede moderar una afección con la otra y permanece entre ellas en un estado de indiferencia.[16]

Esta tranquila situación se logra más fácilmente cuando el *mismo* evento es de naturaleza mixta y contiene algo adverso y algo favorable en sus diversos aspectos. Porque, en este caso, ambas pasiones, entremezcladas por medio de la relación, se hacen a menudo recíprocamente destructivas y dejan la mente en perfecta tranquilidad.[17]

Pero supongamos que el objeto no es un compuesto de bien y mal, sino que es considerado como probable e improbable en algún grado. En ese caso, las pasiones contrarias estarán a la vez presentes ambas ante el alma, y en vez de equilibrarse y atemperarse una a otra, subsistirán juntas y mediante su unión producirán una tercera impresión o afección, tal como la esperanza o el miedo.[18]

La influencia de las relaciones de ideas (que ya explicaremos con mayor amplitud más adelante) se ve claramente en este asunto. En el caso de pasiones contrarias, si los objetos son *totalmente diferentes*, las pasiones se parecen a dos licores contrarios en botellas diferentes, que no tienen ninguna influencia uno en otro. Si los objetos están íntimamente *relacionados*, las pasiones son como lo *alcalino* y lo *ácido*, que, si están mezclados, se destruyen. Si la relación es más imperfecta —perspectivas contrarias del mismo objeto—, las pasiones son como el aceite y el vinagre, que, a pesar de estar mezclados, nunca se unen e integran perfectamente.[19]

El efecto de una mezcla de pasiones en la que una de ellas es predominante y somete a la otra se explicará más adelante.

SECCIÓN II

1. Además de estas pasiones ya mencionadas que nacen de una búsqueda directa del bien y de una aversión por el mal, hay otras que tienen una naturaleza más complicada y que conllevan más de una inspección o consideración. Así, el *Orgullo* consiste en una

determinada satisfacción con nosotros mismos a causa de algún talento o posesión de que disfrutamos; en el lado contrario, la *Humildad* es una insatisfacción con nosotros mismos a causa de algún defecto o debilidad.

El *Amor* o la *Amistad* es una complacencia ante algún otro, a causa de sus talentos o favores. El *Odio* es lo contrario.

2. En estos dos conjuntos de pasiones ha de ser hecha una obvia distinción entre el *objeto* de una pasión y su *causa*. El objeto del orgullo y la humildad es uno mismo. La causa de la pasión es alguna excelencia en el caso de la primera, algún defecto, en el de la última. El objeto del amor y del odio es alguna otra persona. Las causas, de la misma manera, son o bien excelencias o bien defectos.

En lo que respecta a todas estas pasiones, las causas son aquello que excita la emoción, el objeto aquello a que la mente dirige su mirada cuando la emoción es excitada. Por ejemplo, nuestro mérito despierta orgullo, y, es esencial para el orgullo volver nuestra vista sobre nosotros mismos con complacencia y satisfacción.

Ahora bien, como las causas de estas pasiones son muy numerosas y variadas, aunque su objeto sea uniforme y simple, puede ser un asunto curioso considerar cuál es aquella circunstancia en la que todas estas diversas causas coinciden, o en otras palabras, cuál es la causa eficiente real de la pasión. Comenzaremos por el orgullo y la humildad.[20]

3. A fin de explicar las causas de estas pasiones, debemos reflexionar sobre ciertos principios que, aunque tienen una poderosa influencia sobre cualquier operación tanto del entendimiento como de las pasiones, los filósofos no han hecho mucho hincapié en ellos. El primero de ellos es la *asociación* de ideas, o principio por el que realizamos una fácil transición de una idea a otra. Por muy inciertos y cambiantes que puedan ser nuestros pensamientos, no están privados totalmente de regla y método en sus cambios. Pasan con regularidad de un objeto a aquél que se le asemeja, le es contiguo o es producido por él.[21] Cuando una idea se presenta a la imaginación, cualquier otra unida por medio de estas relaciones la sigue naturalmente y aparece con mayor facilidad por medio de esta introducción.[22]

La *segunda* propiedad que observaré en la mente humana es una similar asociación de impresiones o emociones. Todas las impresiones *semejantes* están relacionadas: no bien ha surgido una, cuando el resto la sigue con naturalidad. La tristeza y la frustración dan lugar a la cólera, la cólera a la envidia, la envidia a la malicia, y la malicia de nuevo a la tristeza. Del mismo modo, nuestro temperamento, cuando se ve exaltado por la alegría, se inclina naturalmente al amor, la generosidad, el valor, el orgullo y otras afecciones semejantes.[23]

En *tercer* lugar, se observa que estas dos clases de asociación se ayudan y favorecen mucho una a otra, y que la transición se realiza mucho más fácilmente cuando coinciden ambas en el mismo objeto. De ese modo, un hombre, que debido a un insulto recibido de otro, se encuentra con el ánimo muy alterado e irritado, es propenso a encontrar cientos de motivos de odio, disgusto, impaciencia, miedo y otras pasiones desagradables, especialmente, si puede encontrar esos motivos en la persona que era el objeto de la

primera emoción, o cerca de ella. Aquellos principios que favorecen la transición de ideas concurren aquí con aquellos que operan sobre las pasiones, y, ambos, uniéndose en una acción, proporcionan a la mente un doble impulso.[24]

Sobre esta circunstancia puedo citar un pasaje de un elegante escritor, que se expresa de la manera siguiente:[25] «De la misma manera que la imaginación se deleita con cualquier cosa que sea grande, rara o maravillosa, y se satisface más cuanto más encuentre de estas perfecciones en el *mismo* objeto, será capaz de recibir una nueva satisfacción por la concurrencia de algún otro sentido corporal. De ese modo, cualquier sonido continuo, como el canto de los pájaros, o una cascada, despierta en todo momento la mente del espectador y le hace más atento a las distintas bellezas del lugar que se extiende ante él. Así, si surge una fragancia de aromas y perfumes, éstos intensifican el placer de la imaginación e incluso hacen aparecer más agradables los colores y el verdor del paisaje. Y es que las ideas de ambos sentidos se favorecen unas a otras y juntas son más placenteras que cuando se asientan por separado en la mente. De la misma manera, los diferentes colores de una pintura, cuando están bien dispuestos, se hacen resaltar unos a otros y reciben una belleza adicional procedente de lo ventajoso de la situación». En estos fenómenos podemos apreciar la asociación tanto de impresiones como de ideas, además de la asistencia mutua que estas asociaciones se prestan una a otra.[26]

4. Me parece que estas dos clases de relación tienen lugar en la producción del *Orgullo* y la *Humildad* y que son las causas reales y eficientes de las pasiones.

Con respecto a la primera relación, la de ideas, no puede haber ningún problema. Cualquier cosa de la que estemos orgullosos debe, de alguna manera, pertenecernos. Siempre es *nuestro* conocimiento, *nuestro* buen sentido, posesiones y familia, aquello a partir de lo que nos valoramos a nosotros mismos. El Yo, que es el *objeto* de la pasión, debe además estar relacionado con esa cualidad o circunstancia que causa la pasión. Debe haber entre ellos una conexión, una fácil transición de la imaginación o una cierta facilidad en la concepción para pasar del uno a la otra. Cuando esta conexión falta, ningún objeto puede suscitar ni orgullo ni humildad, y cuanto más se debilite la conexión, más se debilitará la pasión.

5. El único tema de investigación es si existe una similar relación de impresiones o sentimientos cada vez que se siente orgullo o humildad; si la circunstancia que causa la pasión provoca previamente un sentimiento similar a la pasión y si se da una fácil transición del uno a la otra.

La emoción o sentimiento de orgullo es agradable, la de humildad, desagradable. Por consiguiente, una sensación agradable está relacionada con la primera y una desagradable con la última. Y si encontramos, después de nuestro examen, que todo objeto que provoca orgullo, provoca también un placer separado y que, todo objeto que provoca humildad, suscita de la misma manera un desagrado separado, deberemos conceder, en tal caso, que la presente teoría se encuentra totalmente probada y descubierta. La doble relación de ideas y sentimientos será reconocida como algo incontestable.[27]

6. Comenzaremos con el mérito y demérito personales, las causas más obvias de estas pasiones. Quedaría totalmente fuera de nuestro propósito el examinar el fundamento de las distinciones morales. Resulta suficiente observar que la teoría anterior concerniente al origen de la pasiones puede ser defendida por encima de cualquier otra hipótesis. El sistema más plausible que se ha propuesto para explicar la diferencia entre vicio y virtud es que, ya por una constitución originaria de la naturaleza, ya por un sentido del interés público o privado,[28] la mera visión o contemplación de determinados caracteres produce desagrado, y la de otros, produce placer. El desagrado y la satisfacción producidos en el espectador son esenciales para el vicio y la virtud. Aprobar un carácter es sentir agrado ante su aparición. Desaprobarlo, sentir desagrado. Por consiguiente, el dolor y el placer, al ser de alguna manera la fuente primaria de condena y alabanza, deben ser también la causa de todos sus efectos, y, consecuentemente, la causa del orgullo y la humildad, que son los acompañantes inevitables de esa distinción.[29]

Pero suponiendo que esta teoría moral no fuese aceptada, es evidente aún que el dolor y el placer, si no son las fuentes de las distinciones morales, al menos son inseparables de ellas. Un carácter noble y generoso proporciona satisfacción incluso en una ojeada general; y cuando se nos aparece, aunque sea en un poema o en una fábula, no deja nunca de encantarnos y deleitarnos. En el lado contrario, la crueldad y la deslealtad desagradan por su propia naturaleza y nos es imposible conformarnos con estas cualidades, ya estén en nosotros ya en otros.[30] La virtud, por consiguiente, produce siempre un placer distinto del orgullo o autosatisfacción que la acompañan, el vicio, un desagrado separado de la humildad o el remordimiento.

Pero un alto o bajo concepto de nosotros mismos no nace sólo de esas cualidades de la mente que, de acuerdo con los sistemas de ética comunes, han sido definidas como elementos del deber moral, sino de cualquier otra que tenga conexión con el placer o el malestar. Nada satisface más nuestra vanidad que el don de agradar con nuestro ingenio, buen humor o cualquier otro talento, y nada produce mayor mortificación que una frustración en cualquier asunto de esta clase. Nadie ha sido capaz nunca de precisar qué es el *ingenio* ni de explicar por qué tal sistema de pensamiento es incluido bajo esa denominación y tal otro no. Sólo por el gusto podemos decidir sobre esto y no poseemos ningún otro criterio por el que podamos formar un juicio de esta naturaleza. Ahora bien, ¿qué es este *gusto*, del cual en cierto sentido reciben su ser el verdadero y el falso ingenio, y sin el que ningún pensamiento tiene derecho a ninguna de esas dos denominaciones? Es simplemente una sensación de placer procedente del verdadero ingenio, y de disgusto procedente del falso, sin que podamos decir las razones de esa satisfacción o desagrado. El poder de suscitar estas sensaciones opuestas es, por consiguiente, la auténtica esencia del verdadero o falso ingenio y, en consecuencia, la causa de esa vanidad o mortificación que nace del uno o del otro.[31]

7. La Belleza en todas sus formas nos proporciona un peculiar deleite y satisfacción, de la misma manera que la deformidad produce desagrado, cualquiera que sea el sujeto en que pueda encontrarse, y tanto si es observada en un objeto animado como en uno

inanimado. Si la belleza o deformidad pertenecen a nuestro propio rostro, figura o persona, este placer o desagrado se convierte en orgullo o humildad, puesto que tiene en este caso todas las circunstancias requeridas para producir una transición perfecta, de acuerdo con la presente teoría.[32]

Parece que la esencia auténtica de la belleza consiste en su poder de producir placer. Por consiguiente, todos sus efectos deben proceder de esta circunstancia; y si la belleza es motivo de vanidad tan universalmente, se debe sólo a que es causa de placer.[33]

En lo que respecta a las demás cualidades corporales, podemos observar en general que todo lo que en nosotros es útil, bello o sorprendente, es objeto de orgullo, y lo contrario, de humildad. Estas cualidades coinciden en que producen un placer separado, y no coinciden en nada más.[34]

Estamos orgullosos de las aventuras sorprendentes que nos han acontecido, las fugas que hemos realizado, los peligros a los que hemos estado expuestos, tanto como por nuestros sorprendentes ejemplos de vigor y actividad. De ahí el origen de las mentiras vulgares, cuando los hombres, sin interés alguno, y simplemente por vanidad, amontonan gran número de acontecimientos extraordinarios, que o son ficciones de su mente, o, si son verdaderos, no tienen ninguna conexión con ellos. Su fértil inventiva les proporciona gran variedad de aventuras, y cuando les falta este talento, se apropian de las que pertenecen a los demás, a fin de satisfacer su vanidad, porque entre esta pasión y el sentimiento de placer hay siempre una estrecha conexión.[35]

8. Pero, aunque el orgullo y la humildad tienen a las cualidades de nuestra mente y nuestro cuerpo, esto es, del Yo, por sus causas más naturales e inmediatas, encontramos por experiencia que otros muchos objetos producen estas afecciones. Encontramos vanidad a propósito de casas, jardines, carruajes y otros objetos externos, tanto como por el mérito y talentos personales. Esto ocurre cuando los objetos externos adquieren cualquier relación particular con nosotros. Un bello pez en el océano, un animal bien proporcionado en un bosque, y, en suma, cualquier cosa que no nos pertenezca ni esté relacionada con nosotros, no tiene ningún medio de influir en nuestra vanidad, sean cuales sean las extraordinarias cualidades de las que esté dotada, y sea cual sea el grado de sorpresa y admiración que pueda ocasionar naturalmente. Debe estar asociada de alguna manera con nosotros para afectar a nuestro orgullo. Su idea, de algún modo, debe depender de la de nosotros mismos, y la transición de una a otra debe ser fácil y natural.[36]

Los hombres están orgullosos de la belleza de su país, su condado e incluso su parroquia. Aquí la idea de belleza produce placer sencillamente. Este placer está conectado con el orgullo. El objeto o causa de este placer está, por hipótesis, relacionado con el Yo, el objeto del orgullo. Por esta doble relación de sentimientos e ideas se produce una transición de uno a otro.[37]

Los hombres también están orgullosos de la agradable temperatura del clima en que han nacido, de la fertilidad de su tierra natal, de la bondad de los vinos, frutos y manjares producidos por ella, de la suavidad o fuerza de su lenguaje, entre otras particularidades

de esa clase. Estos objetos tienen normalmente una referencia a los placeres de los sentidos. Y son considerados originalmente como agradables al tacto, al gusto o al oído. ¿Cómo podrían llegar a ser causa del orgullo si no fuera por medio de esa transición que hemos explicado más arriba?[38]

Hay algunas personas que presentan una vanidad de un tipo opuesto y que suelen despreciar su propio país por comparación con aquellos a los que han viajado. Estas personas encuentran, cuando están en casa y rodeados de compatriotas, que la relación estrecha entre ellos y su propia nación es compartida por tanta gente que, de alguna manera, desaparece para ellos, mientras que, la distante relación con un país extranjero, que se ha formado al haberlo visitado y vivido en él, aumenta al considerar qué pocos han hecho lo mismo. Por esta razón, admiran siempre la belleza, utilidad y rareza de lo que encontraron en el extranjero por encima de lo que encuentran en casa.[39]

Puesto que podemos estar orgullosos de un país, un clima o cualquier objeto inanimado que tenga relación con nosotros, no es nada sorprendente que estemos orgullosos de las cualidades de aquellos que están relacionados con nosotros por sangre o amistad. De acuerdo con esto, encontramos que cualquier cualidad que, al pertenecernos a nosotros mismos, produce orgullo, produce también, en menor grado, la misma afección cuando es descubierta en personas relacionadas con nosotros. La belleza, porte, mérito, reputación y honores de sus parientes son exhibidos cuidadosamente por el orgulloso, y son fuentes importantes de su vanidad.[40]

Igual que estamos orgullosos de las riquezas en nosotros mismos, deseamos, a fin de satisfacer nuestra vanidad, que cualquiera que tenga alguna conexión con nosotros, las posea igual, y nos sentimos avergonzados de aquellos entre nuestros amigos o parientes que son de condición humilde o pobres. Como consideramos que nuestros antepasados son nuestros parientes más cercanos, todos presumimos naturalmente de ser de buena familia, y descendientes de una larga sucesión de ancestros ricos y honorables.[41]

Aquellos que presumen de la antigüedad de su familia se sienten contentos cuando pueden unir a esta circunstancia el que sus antepasados, durante muchas generaciones, hayan sido ininterrumpidamente propietarios de la *misma* parcela de tierra, y el que su familia jamás haya cambiado sus posesiones ni haya sido trasladada a otro condado o provincia. Es un motivo adicional de vanidad el que puedan alardear de que estas propiedades se hayan transmitido a lo largo de una descendencia compuesta enteramente de varones y de que los honores y fortuna jamás hayan pasado por ninguna mujer. Intentaremos explicar estos fenómenos a partir de la teoría precedente.[42]

Cuando alguien se valora a sí mismo por la antigüedad de su familia, el motivo de su vanidad no es sólo la amplitud en tiempo y el número de sus ancestros (porque a este respecto toda la humanidad es igual), sino esas circunstancias, unidas a la riqueza y al buen nombre de sus antepasados, que se supone que dan brillo a uno mismo debido a la conexión con ellos. Por consiguiente, como las pasiones dependen de la conexión, todo aquello que fortalezca la conexión deberá también incrementar la pasión, y todo aquello que debilite la conexión deberá disminuir la pasión. Pero es evidente que la identidad de

las posesiones debe fortalecer la relación de ideas que nace de la sangre y el parentesco, y lleva a la imaginación con mayor facilidad de una generación a otra, de los más remotos antepasados hasta sus sucesores, que son tanto sus herederos como sus descendientes. Gracias a esta facilidad, el sentimiento se transmite más completo y provoca un mayor grado de orgullo y vanidad.[43]

El mismo caso se da con la transmisión de los honores y fortuna a lo largo de una sucesión de varones sin pasar por ninguna mujer. Es una cualidad manifiesta de la naturaleza humana que la imaginación se dirige naturalmente hacia lo que es importante y digno de consideración, y, allí donde dos objetos, uno pequeño y uno grande, están presentes, normalmente deja al primero y se detiene en el segundo. Ésta es la razón por la que los niños llevan el nombre de su padre y son considerados de cuna más noble o más humilde de acuerdo con *su* familia. Y aunque la madre estuviese dotada de cualidades superiores a las del padre, como a menudo ocurre, prevalecería la *regla general*, a pesar de la excepción, de acuerdo con la doctrina que será explicada más adelante. Es más, incluso cuando una superioridad de alguna clase es tan grande o cuando cualquier otra causa tiene tal efecto como para hacer que el niño represente más a la familia de la madre que a la del padre, la regla general sigue manteniendo una eficacia suficiente como para debilitar la relación y provocar una especie de ruptura en la línea de los antepasados. La imaginación no discurre por ellos con la misma facilidad ni es capaz de transferir el honor y el buen nombre de los antepasados a sus sucesores del mismo nombre y familia con la misma prontitud que cuando la transición se efectúa de acuerdo con la regla general y pasa por la línea masculina, de padre a hijo o de hermano a hermano.[44]

9. La propiedad,[45] en tanto que proporciona el mayor poder y autoridad sobre cualquier objeto, es la relación que tiene mayor influencia sobre estas pasiones.[46]

Todo lo que pertenece a un hombre vanidoso es lo mejor que puede encontrarse. Sus casas, carruajes, mobiliario, atuendos, caballos, perros, exceden a todos los demás en su concepto, y es fácil observar que de la menor ventaja en cualquiera de estas cosas saca un nuevo motivo de orgullo y vanidad. Su vino, si estás dispuesto a creerle, posee un aroma más fino que cualquier otro, su cocina es más exquisita; su mesa mejor adornada; sus criados más expertos; el aire en que vive más sano; el suelo que cultiva más fértil; sus frutas maduran antes y con mayor perfección. Tal cosa es digna de notar por su novedad, tal otra por su antigüedad; ésta es la obra de un artista famoso; aquélla perteneció a cierto príncipe o gran hombre. En una palabra, todos los objetos que son útiles, bellos o sorprendentes, o están relacionados con éstos pueden dar lugar a esta pasión por medio de la propiedad. Todos ellos coinciden en que proporcionan placer. Sólo esto es común a ellos, y, por tanto, debe ser la cualidad que produce la pasión, que es su efecto común. Puesto que como todo nuevo ejemplo constituye un nuevo argumento a favor, y aquí los ejemplos son innumerables, parece que esta teoría está suficientemente refrendada por la experiencia.[47]

Las riquezas implican el poder de adquirir todo aquello que es agradable, y, como

incluyen a muchos objetos concretos de vanidad, constituirán una de las principales causas de esa pasión.[48]

10. Nuestras opiniones de todo tipo se ven fuertemente afectadas por la sociedad y por la simpatía, y es casi imposible para nosotros mantener ningún principio o sentimiento en contra del consentimiento universal de todos aquellos con quienes tenemos amistad o trato. Pero de todas nuestras opiniones, aquellas que nos formamos en nuestro propio favor, por muy elevadas e inmodestas que sean, son, en realidad, las más frágiles y las más fácilmente golpeadas por la contradicción y oposición de los demás. En este caso, nuestro gran interés nos hace alarmarnos muy pronto y pone a nuestras pasiones vigilantes; nuestra conciencia de parcialidad nos hace temer un error, y la gran dificultad de juzgar un objeto que nunca está colocado a la distancia debida de nosotros y que no puede ser contemplado desde un punto de vista adecuado nos hace escuchar ansiosamente las opiniones de los demás, quienes están mejor cualificados para emitir opiniones justas sobre nosotros. De ahí el gran deseo de fama del que toda la humanidad está poseída. Buscan el aplauso de los otros para asentar y confirmar su favorable opinión sobre sí mismos y no por ninguna pasión original. Y cuando un hombre desea ser alabado es por la misma razón por la que una mujer bella se satisface contemplándose en un espejo favorable y percibiendo el reflejo de sus encantos.[49]

Aunque en todos los asuntos de especulación resulta difícil distinguir una causa que incremente un efecto de una que lo produce por sí sola, sin embargo, en el caso presente, los fenómenos parecen bastante fuertes y satisfactorios a la hora de confirmar el principio anterior.

Obtenemos mucha más satisfacción con la aprobación de aquellos a quienes estimamos y aprobamos que con la de quienes despreciamos y desdeñamos.[50]

Cuando el reconocimiento se obtiene después de un trato largo e íntimo, satisface a nuestra vanidad de un modo especial.[51]

La aprobación de aquellos que son reservados y tímidos para pronunciar elogios, cuando podemos obtenerla en nuestro favor, va acompañada de un goce y una alegría adicionales.

Cuando un gran hombre es cuidadoso en la elección de sus favoritos, todo el mundo buscará con la mayor seriedad su favor y protección.

El elogio no nos proporciona demasiado placer a menos que coincida con nuestra propia opinión y nos alabe por aquellas cualidades en las que destacamos de modo principal.[52]

Estos fenómenos parecen probar que las opiniones favorables de la gente son consideradas sólo como apoyos o como refrendos de nuestra propia opinión. Y, si las opiniones de los demás tienen más influencia en este tema que en cualquier otro, ello se explica fácilmente por la naturaleza del asunto.

11. De modo que muy pocos objetos, por muy relacionados que estén con nosotros y cualquiera que sea el placer que produzcan, serán capaces de provocar un alto grado de orgullo y autosatisfacción, a menos que sean también manifiestos para los demás y

consigan la aprobación de los espectadores. ¿Qué disposición de ánimo es tan deseable como la pacífica, resignada y satisfecha, que se somete con prontitud a todas las disposiciones de la providencia y conserva una constante serenidad entre las mayores desventuras y fracasos? Sin embargo, esta disposición, aunque se reconoce que es una virtud o excelencia, rara vez constituye el fundamento de una gran vanidad o autoaplauso, al no poseer brillantez o lustre externo y alegrar más el corazón de lo que anima la conducta y la conversación. El mismo caso es el de otras muchas cualidades de la mente, cuerpo o fortuna; y debe admitirse que esta circunstancia, igual que la doble relación mencionada antes, tiene importancia para la producción de estas pasiones.[53]

Una segunda circunstancia que es de importancia en este problema es la constancia y permanencia del objeto. Lo que es muy casual e inconstante, y está fuera del curso común de los asuntos humanos, nos proporciona poca alegría y menos orgullo. No nos satisfacemos con la cosa en sí misma y somos todavía menos capaces de sentir algún grado nuevo de satisfacción por su causa. Prevemos y anticipamos su cambio, lo cual nos hace estar menos satisfechos con la cosa en sí misma. La comparamos con nosotros, de existencia más duradera, por medio de lo cual aparece como mayor aún su inconstancia. Resulta ridículo convertirnos en el objeto de una pasión a causa de una cualidad o posesión de tan corta duración y que nos acompaña durante una parte tan breve de nuestra existencia.[54]

Una tercera característica, que no debe olvidarse, es que los objetos, para producir orgullo o autoestima, deben ser exclusivamente nuestros o al menos comunes a nosotros y a otros pocos. Las ventajas de la luz del sol, del buen tiempo y de un clima agraciado, etc., no nos diferencian de ninguno de nuestros compañeros ni nos conceden ninguna preferencia o superioridad. La comparación que en todo momento podemos realizar no proporciona ninguna deducción en nuestro favor, y permanecemos, a pesar de tales posesiones, en el mismo nivel que nuestros amigos y conocidos.[55]

Como la salud y la enfermedad varían constantemente en todos los hombres, y como no hay nadie que permanezca de manera única y segura en alguna de las dos, estas bendiciones o calamidades accidentales son de algún modo independientes de nosotros y no son consideradas como motivo de vanidad o humillación. Pero siempre que una enfermedad de alguna clase se encuentra tan enraizada en nuestra constitución, que no podemos abrigar ninguna esperanza de recuperación, desde ese momento esto derrumba nuestro autoconcepto, como es evidente en los ancianos, a quienes nada mortifica más que la consideración de su edad y sus achaques. Éstos se esfuerzan por ocultar tanto como sea posible su ceguera y su sordera, su reúma y su gota, y sólo los confiesan de mala gana y con desagrado. Y aunque los jóvenes no se avergüenzan de cada dolor de cabeza o resfriado que tienen, sin embargo, no hay ningún tema más adecuado para mortificar el orgullo humano, y para hacernos albergar una pobre opinión de nuestra naturaleza, que el de que estamos sujetos a estas debilidades en cada momento de nuestras vidas. Esto prueba que los dolores corporales y las enfermedades son en sí mismas causas propias de humildad, aunque la costumbre de apreciar las cosas por comparación más que por su mérito y valor intrínsecos nos hace pasar por alto esas

calamidades que vemos que les ocurren a todos, y nos impulsa a formarnos una idea de nuestro mérito y carácter independiente de ellas.[56]

Nos avergonzamos de las enfermedades que afectan a otros y son peligrosas o desagradables para ellos: de la epilepsia, porque horroriza a todos los presentes; de la sarna, porque es contagiosa; del mal real,[57] porque a menudo es hereditario. Los hombres siempre tienen en cuenta los sentimientos de otros en su juicio sobre ellos mismos.[58]

Una cuarta circunstancia que tiene influencia sobre estas pasiones son las *reglas generales*, por las que nos formamos una noción de las diferentes categorías de hombres en relación con el poder o riquezas que poseen; y esta noción no es alterada por ninguna peculiaridad de salud o temperamento de las personas que pudiera privarlas de todo disfrute de sus posesiones. La costumbre nos conduce con presteza más allá de los justos límites en nuestras pasiones al igual que en nuestros razonamientos.[59]

No sería inoportuno observar en este momento que la influencia en las pasiones de las reglas y máximas generales contribuye mucho a facilitar los efectos de todos los principios o mecanismos internos que explicamos aquí. Porque parece evidente que, si una persona completamente adulta, y de la misma naturaleza que la nuestra, fuera transportada de repente a nuestro mundo, se sentiría desconcertada con cada objeto y no determinaría con rapidez qué grado de amor u odio, de orgullo o humildad, o de cualquier otra pasión, debería ser provocado por el objeto en cuestión. Las pasiones son a menudo alteradas por muchos principios insignificantes, y éstos no siempre funcionan con perfecta regularidad, especialmente en un primer ensayo. Pero cuando la costumbre, o la práctica, ha sacado a la luz a todos estos principios, y ha establecido el valor justo de cada cosa, esto debe contribuir por supuesto a la fácil producción de las pasiones, y debe guiarnos, por medio de las reglas generales establecidas, a propósito de las proporciones que debemos aplicar al preferir un objeto a otro. Esta observación quizá pueda servir para aclarar ciertas dificultades que surgen en lo referente a algunas causas que hemos atribuido a pasiones particulares y que pueden considerarse demasiado refinadas como para operar tan universal y seguramente como hemos encontrado que lo hacen.[60]

SECCIÓN III

1. Al tratar todas las causas que producen la pasión del orgullo o la de la humildad,[61] podría muy bien suceder que la misma circunstancia, si la transferimos de nosotros a otra persona, hiciera a ésta objeto de amor u odio, de aprecio o desprecio. La virtud, el genio, la belleza, la familia y las riquezas de los demás engendran sentimientos favorables hacia ellos; su vicio, locura, deformidad, pobreza o humildad de cuna provocan los sentimientos contrarios. La doble relación de impresiones e ideas sigue operando sobre las pasiones del amor o el odio igual que sobre las del orgullo y la humildad. Todo aquello que proporciona un placer o dolor separado, y que está relacionado con otra persona o

conectado con ella, le convierte en objeto de nuestro agrado o aversión.

De ahí que la ofensa o desprecio hacia nosotros sea una de las mayores fuentes de odio; y los favores o el aprecio, de amistad.

2. Algunas veces una relación con nosotros provoca afecto por otra persona. Pero aquí siempre se encuentra implicada una relación de sentimientos, sin la cual la otra relación no tendría ninguna influencia.[62]

Una persona, relacionada o conectada con nosotros por sangre, similitud de fortuna, aventuras, profesión, o país, se convierte rápido en una agradable compañía para nosotros, porque penetramos fácil y familiarmente en sus sentimientos e ideas. Nada nos resulta extraño o nuevo. Nuestra imaginación, una vez que ha pasado por el Yo, que nos es siempre íntimamente presente, recorre suavemente la relación o conexión y concibe con una simpatía plena a la persona que está casi emparentada con el Yo. Se vuelve inmediatamente aceptable y al momento se encuentra en buenas relaciones con nosotros. No existe ningún recelo, ninguna reserva, cuando la persona que se presenta se supone que está tan íntimamente conectada con nosotros.

La relación tiene aquí la misma influencia en la excitación del afecto que la costumbre o el trato y otras causas similares. La facilidad y satisfacción que, en ambos casos, lleva aparejada nuestra relación o comercio es la fuente de la amistad.

3. Las pasiones del amor y el odio siempre son seguidas por la benevolencia o la cólera, o mejor, van unidas a éstas. Es esta conjunción lo que distingue principalmente a estas afecciones del orgullo y la humildad. Porque el orgullo y la humildad son pasiones puras del alma, no acompañadas por ningún deseo y que no nos mueven inmediatamente a la acción. Pero el amor y el odio no son completas en sí mismas ni se detienen en esa emoción que producen, sino que llevan a la mente hacia algo más. El amor es seguido siempre de un deseo de felicidad de la persona amada y una aversión hacia su miseria, del mismo modo que el odio produce un deseo de miseria de la persona odiada y una aversión hacia su felicidad.[63] Estos deseos opuestos parecen estar unidos originariamente y primariamente a las pasiones del amor y el odio. Se trata de una constitución de la naturaleza de la que no podemos dar ninguna explicación más.

4. La compasión aparece con frecuencia donde no hay ninguna estima o amistad anteriores; y la compasión es un malestar ante los sentimientos de otro. Parece surgir de la concepción detallada e intensa de sus sufrimientos; y nuestra imaginación procede por grados desde la idea vivaz hasta el sentimiento real de la miseria del otro.[64]

La malicia y la envidia también aparecen en la mente sin odio o afrenta previos, aunque su tendencia es exactamente la misma que la de la cólera o el rencor. Nuestra comparación con otros parece ser la fuente de la envidia y la malicia. Cuanto más infeliz es otro, tanto más felices aparecemos en nuestro propio concepto.[65]

5. La tendencia similar de la compasión y la benevolencia, por un lado, y de la envidia y la cólera, por otro, establecen una relación muy estrecha entre estos dos conjuntos de pasiones, aunque de una clase diferente a aquélla en la que insistimos antes. No es una semejanza de emoción o de sentimiento, sino una semejanza de tendencia o

dirección. Sin embargo, su efecto es el mismo al producir una asociación de pasiones. La compasión es sentida rara vez, o nunca, sin alguna mezcla de ternura o amistad; y la envidia está naturalmente acompañada por la cólera o el rencor. Desear la felicidad de otro, sea por el motivo que sea, es un buen preparativo para el afecto; y complacerse con la miseria de otro casi inevitablemente engendra aversión por él.[66]

Incluso cuando el interés es la fuente de nuestras preocupaciones, por lo común va acompañado de las mismas consecuencias. Un compañero es un objeto natural de amistad, un rival, de enemistad.[67]

6. La pobreza, la humildad y el fracaso producen desprecio y desagrado. Pero cuando estas desgracias son muy grandes, o son representadas ante nosotros con colores muy vivos, excitan la compasión, la ternura y la amistad. ¿Cómo puede explicarse esta contradicción? La pobreza y la humildad de otro, en su aspecto común, nos proporcionan desagrado por una especie de simpatía imperfecta, y este desagrado produce aversión o disgusto a partir de la semejanza de sentimientos. Pero cuando nos imbuimos más íntimamente de los intereses de otro, y deseamos su felicidad tanto como sentimos su miseria, aparecen la amistad o la buena voluntad a partir de la similar tendencia de las inclinaciones.

Un hombre arruinado, al principio, mientras la idea de sus desgracias está fresca y reciente, y mientras la comparación de su infeliz situación presente con su prosperidad anterior influye con fuerza sobre nosotros, encuentra compasión y amistad. Después de que estas ideas se debiliten y olviden con el tiempo, está en peligro de ser compadecido y despreciado.[68]

7. En el respeto hay una mezcla de humildad con estima y afecto; en el desprecio, una mezcla de orgullo.[69]

La pasión amorosa está compuesta normalmente de una complacencia en la belleza, un apetito corporal y amistad o afecto.[70] La estrecha relación de estos sentimientos es muy obvia, tanto como el origen de unos a partir de otros por medio de esa relación. Aunque no hubiera otro fenómeno para convencernos de la presente teoría, éste solo me parece que sería suficiente.

SECCIÓN IV

1. La presente teoría de las pasiones depende por completo de la doble relación de sentimientos e ideas y de la ayuda mutua que estas relaciones se prestan entre sí. Por consiguiente, puede que no sea inoportuno ilustrar estos principios con algunos ejemplos más.

2. Las virtudes, talentos, dotes y propiedades de los otros nos hacen amarles y estimarles, porque estos objetos provocan una sensación placentera que está relacionada con el amor, y, como también tienen una relación o conexión con la persona, esta unión de ideas promueve la unión de sentimientos de acuerdo con el razonamiento precedente.

Pero supongamos que la persona a quien amamos está también relacionada con nosotros por sangre, patria o amistad. Es evidente que una especie de orgullo deberá ser provocado por sus dotes y propiedades, dándose, entonces, la misma doble relación en la que hemos insistido largo y tendido. La persona está relacionada con nosotros, o lo que es lo mismo, hay una fácil transición de pensamiento desde ella a nosotros y los sentimientos provocados por sus ventajas y virtudes son agradables y, en consecuencia, relacionados con el orgullo. De acuerdo con esto, encontramos que las personas están normalmente orgullosas de las buenas cualidades o gran fortuna de sus amigos y compatriotas.[71]

3. Pero se puede observar que, si invertimos el orden de las pasiones, no se sigue el mismo efecto. Pasamos fácilmente del amor y el afecto al orgullo y la vanidad, pero no de estas últimas pasiones a las primeras, aunque todas las relaciones son las mismas. No amamos a aquellos que están relacionados con nosotros a causa de nuestros propios méritos, aunque ellos están naturalmente orgullosos de nuestros méritos. ¿Cuál es la razón de esta diferencia? La transición de la imaginación hasta nosotros mismos a partir de los objetos relacionados con nosotros es siempre fácil, no sólo a causa de la relación, que facilita la transición, sino también porque allí pasamos de objetos más remotos a aquellos que son contiguos. Pero al pasar de nosotros a los objetos relacionados con nosotros, aunque el primer principio favorece la transición de pensamiento, sin embargo, el último se opone a ella y, en consecuencia, no se da la misma fácil transición de pasiones del orgullo al amor que del amor al orgullo.[72]

4. Las virtudes, favores y fortuna de un hombre nos inspiran rápidamente estima y afecto por otra persona relacionada con él. El hijo de nuestro amigo se gana el derecho a nuestra amistad. Los familiares de un gran hombre se valoran a sí mismos, y son valorados por los demás, en función de esta relación. La fuerza de la doble relación se muestra aquí de forma clara.[73]

5. Los siguientes son ejemplos de otra clase en los que la acción de estos principios puede, sin embargo, descubrirse. La envidia nace de una superioridad en los otros, pero es observable que no es la gran desproporción entre nosotros lo que provoca la pasión, sino, al contrario, nuestra proximidad. Una gran desproporción interrumpe la relación de las ideas, y o bien nos guarda de compararnos con lo que está lejos de nosotros o bien atenúa los efectos de la comparación.[74]

Un poeta no puede envidiar a un filósofo, o a un poeta de un género diferente, o de una nación o edad diferentes. Todas estas diferencias, si no evitan, al menos debilitan la comparación y, en consecuencia, la pasión.[75]

Ésta es también la razón por la que todos los objetos parecen grandes o pequeños simplemente por comparación con los de la misma clase. Una montaña nunca realza ni ridiculiza ante nuestros ojos a un caballo. Pero cuando un caballo FLAMENCO y uno GALÉS son vistos juntos, uno parece mayor y el otro más pequeño que cuando fueron vistos aparte.[76]

A partir de este mismo principio, podemos explicar esa opinión de los historiadores

según la cual en una guerra civil todo partido o incluso una división facciosa escoge siempre llamar a un enemigo extranjero con todos los riesgos que ello implica antes que someterse a sus conciudadanos. GUICCIARDINI aplica esta observación a las guerras en ITALIA, donde las relaciones entre los diferentes estados no eran, hablando propiamente, sino de nombre, lengua y contigüidad. Pero incluso estas relaciones, cuando se unen con la superioridad, al hacer la comparación más natural, de alguna manera la hacen más dolorosa, y obligan a los hombres a buscar alguna otra superioridad que pudiera no ir unida a ninguna relación, y, por este medio, pudiera tener menos influencia sobre la imaginación. Cuando no podemos romper la asociación, sentimos un deseo más intenso de hacer desaparecer la superioridad. Ésta parece ser la razón por la que los viajeros, aunque pródigos en alabar a los CHINOS y PERSAS, tienen cuidado de despreciar a las naciones vecinas que pueden colocarse en una situación de rivalidad con su país natal.[77]

6. Las bellas artes nos ofrecen ejemplos paralelos. Si un autor compusiese un tratado del cual una de sus partes fuese seria y profunda y la otra ligera y humorística, todo el mundo rechazaría una mezcla tan extraña y le condenaría por la inobservancia de todas las reglas del arte y de la preceptiva literaria. Sin embargo, no acusamos a PRIOR por haber unido su *Alma* y su *Salomón* en el mismo volumen, aunque este amigable poeta haya logrado triunfar completamente con la jovialidad de una tanto como con la melancolía de la otra. Aun suponiendo que el lector leyese estas dos obras sin intervalo alguno, sentiría poca o ninguna dificultad para cambiar de pasiones. ¿Por qué? Porque considera que estas dos realizaciones son completamente diferentes, y por esta ruptura entre las ideas, se rompe la progresión de las emociones y se priva a una de influir en la otra u oponerse a ella.[78]

Un dibujo heroico y burlesco unido todo en una pintura sería monstruoso, aunque coloquemos dos pinturas de carácter tan contrario en la misma sala e incluso una junto a la otra sin ningún reparo.[79]

7. No es nada asombroso que la fácil transición de la imaginación tenga tal influencia sobre todas las pasiones. Es esta misma circunstancia la que constituye todas las relaciones y conexiones entre objetos. No conocemos ninguna conexión real entre una cosa y otra. Sólo sabemos que la idea de una cosa está asociada con la otra, y que la imaginación realiza una fácil transición entre ellas. Y como la fácil transición de ideas y la de sentimientos se ayudan mutuamente, podemos esperar, de antemano, que este principio deba tener una poderosa influencia sobre todos nuestros movimientos y emociones internos. La experiencia confirma suficientemente esta teoría.[80]

Para no repetir todos los ejemplos precedentes, supongamos que estoy viajando con un acompañante por un país respecto del cual somos completamente extraños. Es evidente que si las vistas son hermosas, los caminos agradables y los campos bien cultivados, esto puede servir para ponerme de buen humor conmigo mismo y con mi compañero de viaje. Pero como el campo no tiene ninguna conexión conmigo mismo o con mi amigo no puede ser nunca la causa inmediata de autoestima o de consideración hacia él, y, por consiguiente, si no baso la pasión en algún otro objeto que tenga una

relación más estrecha con alguno de nosotros, mis emociones serán consideradas más como la efusión de un talante elevado o humano que como una pasión arraigada.[81] Pero supongamos que la agradable vista ante nosotros es contemplada en su país natal o en el mío. Esta nueva conexión de ideas proporciona una nueva dirección al sentimiento de placer derivado de la vista y excita la emoción del respeto o la vanidad, conforme a la naturaleza de la conexión. Pienso que no hay aquí mucho lugar para dudas o dificultades.

SECCIÓN V

1. Parece evidente que la razón,[82] en un sentido estricto, significando el discernimiento de la verdad y la falsedad, no puede nunca por sí misma ser un motivo para la voluntad, y no puede tener influencia alguna sino en cuanto que afecte a alguna pasión o afección. *Las relaciones abstractas* de ideas son objeto de curiosidad, no de una volición. Y *las cuestiones de hecho*, como no son ni buenas ni malas, ni provocan deseo ni aversión, son totalmente indiferentes y, ya sean conocidas o desconocidas, ya aprehendidas errónea o correctamente, no pueden ser consideradas como motivos para la acción.

2. Lo que comúnmente, en un sentido popular, es llamado razón y se recomienda tanto en los discursos morales no es sino una pasión general y apacible, la cual adopta una visión distante y comprehensiva de su objeto, e impulsa a la voluntad sin provocar ninguna emoción perceptible. Decimos que un hombre es diligente en su profesión a causa de la razón, esto es, a causa de un apacible deseo de riquezas y fortuna. Un hombre se adhiere a la justicia o a un carácter de acuerdo consigo mismo y con otros por causa de la razón, esto es, por una consideración apacible del bien público.

3. Los mismos objetos que se recomiendan a la razón en este sentido de la palabra son también los objetos de lo que llamamos pasión cuando son traídos cerca de nosotros y adquieren alguna otra ventaja, ya de situación externa o de congruencia con nuestro temperamento íntimo, provocando por este medio una emoción turbulenta y perceptible. El mal, a una gran distancia, decimos que es rehuido por la razón. El mal, cerca y a mano, produce aversión, horror, miedo y es objeto de la pasión.

4. El error común de los metafísicos se ha basado en atribuir la dirección de la voluntad enteramente a uno de estos principios, suponiendo que el otro no tenía ninguna influencia. Los hombres a menudo actúan a sabiendas en contra de su propio interés. Por consiguiente, no es la perspectiva del mayor bien posible lo que les influye siempre. Los hombres reprimen a menudo una pasión violenta, en consideración a sus intereses y planes distantes. Por consiguiente, no es sólo el desagrado presente lo que les determina. En general, podemos observar que ambos principios operan sobre la voluntad y, cuando son contrarios, prevalece uno de ellos, de acuerdo con el carácter general o disposición actual de la persona. Lo que llamamos *fortaleza de ánimo* implica el predominio de las pasiones apacibles sobre las violentas, aunque podemos observar fácilmente que no hay persona alguna poseedora tan permanentemente de esta virtud, como para no haberse sometido nunca, y en ninguna ocasión, a las solicitaciones de las pasiones y deseos

violentos. De estas diferencias de temperamento procede la gran dificultad para decidir sobre las acciones futuras y las resoluciones del Hombre, cuando hay alguna oposición de motivos y pasiones.[83]

SECCIÓN VI

1. Vamos a enumerar algunas de las circunstancias que vuelven a una pasión apacible o violenta, que fortalecen o debilitan cualquier emoción.

Es una propiedad de la naturaleza humana que cualquier emoción que acompaña a una pasión se convierte fácilmente en ella, aunque originalmente fueran diferentes en naturaleza e incluso contrarias una a otra. Es cierto que para dar lugar a una perfecta unión entre pasiones, y hacer que una produzca a la otra, se requiere siempre una doble relación, de acuerdo con la teoría discutida antes. Pero cuando dos pasiones han sido producidas ya por sus causas independientes y están presentes ambas en la mente, se mezclan y unen rápidamente aunque no tengan sino una relación, y algunas veces sin ninguna. La pasión dominante absorbe a la inferior y la convierte en ella misma. Los espíritus, una vez excitados, reciben con facilidad un cambio en su dirección y es natural imaginar que este cambio procederá de la afección predominante. En muchos casos es más estrecha la conexión entre dos pasiones cualesquiera que entre cualquier pasión y la indiferencia.[84]

Cuando una persona está sinceramente enamorada, las pequeñas faltas y caprichos de su amada, los celos y peleas a que está sometido este comercio, por muy desagradables que sean y por muy conectados con la cólera y el odio que estén, sin embargo, en muchos casos, se encuentra que proporcionan una fuerza adicional a la pasión dominante. Es un truco corriente de los políticos, cuando deberían afectar mucho a una persona con una cuestión de hechos de la que pretenden informarle, excitar primero su curiosidad, retardar lo más posible su satisfacción y llevar al punto máximo, por este medio, su ansiedad y su paciencia, antes de proporcionarle una visión completa del asunto. Ellos saben que la curiosidad le precipitará en la pasión que se proponen excitar y ayudará al objeto en su influencia sobre la mente. Un soldado que avanza hacia el combate está naturalmente lleno de valor y confianza cuando piensa en sus amigos y camaradas y es asaltado por el miedo y el terror cuando reflexiona sobre el enemigo. Por tanto, cualquier emoción nueva que proceda de los primeros incrementa naturalmente el valor, mientras que la misma emoción, procedente del último, aumenta el miedo. De ahí que en la disciplina marcial, la homogeneidad y el brillo de los uniformes, la regularidad de las figuras y movimientos, con toda la pompa y majestuosidad de la guerra, nos envalentonen a nosotros y a nuestros aliados, mientras que los mismos objetos situados en el enemigo despierten terror en nosotros, aunque en sí mismos son agradables y hermosos.[85]

La esperanza, en sí misma, es una pasión agradable y va unida a la amistad y a la

benevolencia; sin embargo, algunas veces es capaz de suscitar cólera, cuando es la pasión dominante. «*Spes addita suscitat iras.*» VIRGILIO.

2. Como las pasiones, aunque independientes, se transforman naturalmente unas en otras si están presentes al mismo tiempo; se sigue que, cuando el bien o el mal se coloquen en situación de causar una emoción particular además de su pasión directa de deseo o aversión, esta última deberá adquirir nueva fuerza y violencia.[86]

3. Esto ocurre a menudo cuando un objeto despierta pasiones contrarias. Porque se puede observar que una oposición de pasiones ocasiona por lo general una nueva emoción en los espíritus, y produce más desorden que la concurrencia de dos afecciones cualesquiera de igual fuerza. Esta nueva emoción se convierte fácilmente en la pasión predominante y, en muchos casos, se observa que aumenta su violencia, más allá de los límites a los que hubiera llegado si no hubiera tenido oposición alguna. De ahí que deseemos naturalmente lo prohibido y que sintamos placer en realizar acciones simplemente porque están fuera de la ley. La noción de deber, cuando se opone a las pasiones, no siempre es capaz de vencerlas, y, cuando no logra conseguir ese efecto, sirve más bien para intensificarlas e irritarlas, al producir una oposición en nuestros motivos y principios.[87]

4. El mismo efecto se sigue si la oposición nace de motivos internos o de obstáculos externos. La pasión, por lo general, adquiere nueva fuerza en ambos casos. Los esfuerzos que hace la mente para superar el obstáculo excitan los espíritus y avivan la pasión.[88]

5. La incertidumbre tiene el mismo efecto que la oposición. La agitación del pensamiento, los rápidos cambios que realiza de una perspectiva a otra, la variedad de pasiones que se suceden unas a otras según las diversas perspectivas, todo esto produce una emoción en la mente y esta emoción se transforma en la pasión dominante.[89]

La seguridad, por el contrario, debilita las pasiones. La mente abandonada a sí misma languidece inmediatamente y, para conservar su ardor, debe en todo momento ser reforzada con un nuevo flujo de pasión. Por la misma razón, la desesperación, aunque contraria a la seguridad, tiene una influencia similar.[90]

6. Nada excita con mayor fuerza una afección que el ocultar una parte de su objeto envolviéndolo en sombras, las cuales, al mismo tiempo que dejan ver lo suficiente para disponernos en favor del objeto, dejan aún algún trabajo a la imaginación. Además de que una incertidumbre acompaña siempre a la oscuridad, el esfuerzo que hace la imaginación para completar la idea despierta los espíritus, y proporciona una fuerza adicional a la pasión.[91]

7. Del mismo modo que la desesperación y la confianza, aunque contrarias, producen los mismos efectos, así se observa que la ausencia tiene un efecto contrario y que en diferentes circunstancias o aumenta o disminuye nuestra pasión. ROCHEFOUCAULT ha señalado muy acertadamente que la ausencia destruye las pasiones débiles pero aumenta las fuertes, del mismo modo que el viento apaga una vela pero aviva un fuego. Una larga ausencia debilita naturalmente nuestras ideas y disminuye la pasión, pero,

cuando la afección es tan fuerte y vivaz como para sustentarse a sí misma, el desagrado que nace de la ausencia aumenta la pasión y le proporciona nueva fuerza e influencia.[92]

8. Cuando el alma se aplica a la realización de alguna acción o a la concepción de algún objeto a los que no está acostumbrada, hay una cierta inflexibilidad de las facultades y dificultad de los espíritus para moverse en su nueva dirección. Como esta dificultad excita los espíritus, es la fuente de la admiración, la sorpresa, y de todas las emociones que nacen de la novedad, y es en sí misma agradable, como todo lo que aviva la mente hasta un grado moderado. Pero aunque la sorpresa sea en sí misma agradable, sin embargo, como agita los espíritus, no sólo aumenta nuestras afecciones agradables sino también las dolorosas de acuerdo con el anterior principio. De ahí que todo lo nuevo afecte en grado máximo y nos proporcione más placer o más dolor que el que, hablando en sentido estricto, debería seguirse naturalmente de ello. Cuando vuelve a presentarse a menudo ante nosotros, la novedad desaparece, las pasiones se calman, se detiene la agitación de los espíritus y contemplamos el objeto con mayor tranquilidad.[93]

9. La imaginación y las afecciones tienen una estrecha relación. La vivacidad de la primera fortalece a estas últimas. De ahí que la perspectiva de cualquier placer del que tenemos conocimiento nos afecte más que cualquier otro placer superior que podamos poseer, pero de cuya naturaleza seamos *completamente* ignorantes. Del uno podemos formarnos una idea particular y determinada. Al otro lo concebimos bajo la noción general de placer.[94]

Cualquier satisfacción de la que disfrutamos hace poco, y cuyo recuerdo está fresco y reciente, actúa sobre la voluntad con más violencia que otra cuyas huellas están diluidas y casi destruidas.[95]

Un placer que es adecuado a la manera de vivir con la que estamos comprometidos suscita más nuestro deseo y apetito que otro que sea extraño a ella.[96]

Nada está más capacitado para infundir una pasión en la mente que la elocuencia, por la que son representados los objetos con los más fuertes y más vivos colores.[97] La simple opinión de otro, especialmente cuando está reforzada con pasiones, originará que una idea tenga influencia sobre nosotros, aunque de otro modo esa idea podía haber pasado desapercibida por completo.[98]

Es digno de señalar que las pasiones vivas, por lo común, acompañan a una vivaz imaginación. A este respecto, igual que en los otros, la fuerza de la pasión depende tanto del temperamento de la persona, como de la naturaleza y situación del objeto.[99]

Lo que es distante en lugar o en tiempo no tiene la misma influencia que lo que es cercano y contiguo.[100]

No pretendo haber agotado este tema. Es suficiente para mis propósitos si he demostrado que, en la producción y conducta de las pasiones, hay un cierto mecanismo regular, que es susceptible de una disquisición exacta, igual que las leyes de la dinámica, óptica, hidrostática o de cualquier parte de la filosofía natural.

[1] *Cf.* THN 2, 3, 9, 5 / [SB 439.

[2] *Cf.* THN 2, 3, 9, 6 / [SB 439.

[3] *Cf.* THN 2, 3, 9, 7 / [SB 439.

[4] *Cf.* THN 2, 3, 9, 9 / [SB 439.

[5] *Cf.* THN 2, 3, 9, 10 / [SB 440.

[6] *Cf.* THN 2, 3, 9, 11 / [SB 440.

[7] *Cf.* THN 2, 3, 9, 12 / [SB 440-441.

[8] *Cf.* THN 2, 3, 9, 19 / [SB 443-444.

[9] *Cf.* THN 2, 3, 9, 20 / [SB 444.

[10] *Cf.* THN 2, 3, 9, 21 / [SB 444.

[11] *Cf.* THN 2, 3, 9, 22 / [SB 444.

[12] *Cf.* THN 2, 3, 9, 23 / [SB 445.

[13] *Cf.* THN 2, 3, 9, 15 / [SB 445.

[14] Horacio, *Epodos*, I, vv. 19-22. *Cf.* THN 2, 3, 9, 28 / [SB 447. En dicha obra el texto dice *pullus* y *sepertium* mientras que en la edición original de la *Disertación* se lee *pulls avisi*; las citas latinas de Hume son frecuentemente incorrectas. El fragmento en traducción de F. Duque dice así: «Tal como el ave, asidua sobre sus implumes hijos, teme más por ellos el ataque de las serpientes cuando los ha dejado; y no porque, si presente estuviera, su socorro fuese de mayor eficacia». Hutcheson cita estos mismos versos en *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, I, sec. 6. Hemos incluido en el texto la versión corregida en latín.

[15] *Cf.* THN 2, 3, 9, 29 / [SB 447.

[16] *Cf.* THN 2, 3, 9, 14 / [SB 441-442.

[27] *Cf.* THN 2, 3, 9, 15 / [SB 442.

[18] *Cf.* THN 2, 3, 9, 16 / [SB 442.

[19] *Cf.* THN 2, 3, 9, 27 / [SB 443.

[20] Sobre la definición de las cuatro pasiones indirectas y sus causas y objetos no hay pasajes exactamente iguales en el *Tratado*, pero se pueden confrontar THN 2, 1, 2, 1-6 / [SB 277-279 y THN 2, 2, 1, 1-8 / [SB 329-331.

[21] Véase *Investigación sobre el conocimiento humano*, sección 3: «De la asociación de ideas». *(N. del A.)* *Cf*. EHU 3 / [SB 23-24.

[22] *Cf.* THN 2, 1, 4, 2 / [SB 283.

[23] *Cf.* THN 2, 1, 4, 3 / [SB 283.

[24] *Cf.* THN 2, 1, 4, 4 / [SB 283-284.

[25] Addison: *The Spectator*, n.° 412. *(N. del A.)*

[26] *Cf.* THN 2, 1, 4, 5 / [SB 284.

[27] El tema de la influencia de las relaciones de ideas e impresiones en la génesis de las pasiones se puede encontrar en THN 2, 1, 5 / [SB 285-290.

[28] Al resumir su teoría moral introduce esta alusión al origen utilitarista de la moral que no aparecía en el fragmento paralelo del *Tratado*. Recordemos que la noción de «utilidad» acrecienta su importancia en las obras morales de Hume posteriores al *Tratado*.

[29] *Cf.* THN 2, 1, 7, 2 / [SB 296.

[30] *Cf.* THN 2, 1, 7, 6 / [SB 296.

[31] *Cf.* THN 2, 1, 7, 7 / [SB 297.

[32] *Cf.* THN 2, 1, 8, 1 / [SB 298.

33 *Cf.* THN 2, 1, 8, 2 / [SB 299.

34 *Cf.* THN 2, 1, 8, 5 / [SB 300-301.

35 *Cf.* THN 2, 1, 8, 6 / [SB 301.

36 *Cf.* THN 2, 1, 9, 1 / [SB 303-304.

37 *Cf.* THN 2, 1, 9, 6 / [SB 306.

38 *Cf.* THN 2, 1, 9, 7 / [SB 307.

39 *Cf.* THN 2, 1, 9, 8 / [SB 307.

40 *Cf.* THN 2, 1, 9, 9 / [SB 307.

41 *Cf.* THN 2, 1, 9, 10 / [SB 307.

42 *Cf.* THN 2, 1, 9, 11 / [SB 307-308.

43 *Cf.* THN 2, 1, 9, 12 / [SB 308.

44 *Cf.* THN 2, 1, 9, 13 / [SB 308-309.

45 Sobre la propiedad, su definición y su análisis desde el punto de vista de las relaciones de asociación, *cf.* THN 2, 1, 10, 1 / [SB 309-310. La exposición del tema difiere en esta obra y en el THN.

46 Que la propiedad es una clase de relación que produce una conexión entre la persona y el objeto es evidente: la imaginación pasa natural y fácilmente de la consideración de un campo a la de la persona a quien pertenece. Sólo debemos preguntar cómo puede resolverse esta relación en una de las tres —*causación, contigüidad* y *semejanza*— de las que hemos afirmado que son los únicos principios conectores entre las ideas. Ser el dueño de algo es ser la única persona que, por las leyes de la sociedad, tiene derecho a disponer de ello y a disfrutar de sus beneficios. Este derecho tiene al menos la tendencia a procurar a la persona su ejercicio y, de hecho, normalmente le proporciona esa ventaja, porque, un derecho que no tenga nunca lugar, no será derecho ninguno. Ahora bien, una persona que dispone de un objeto y obtiene beneficios de él, produce o puede producir efectos sobre él o verse afectado por él. Por consiguiente, la propiedad es una especie de *causación*. Capacita a la persona para producir alteraciones en el objeto, y se supone que la condición de ésta es desarrollada y alterada por él. Ésta es ciertamente la relación más interesante de todas, y se da con la mayor frecuencia en la mente. *(N. del A.)* Esta nota fue añadida en la edición de *Essays and Treatises on Several Subjects*, Londres, A. Millar; Edimburgo, A. Kinkaid y A. Donaldson, 1760.

47 *Cf.* THN 2, 1, 10, 2 / [SB 310-311.

48 Equivale aproximadamente a THN 2, 1, 10, 3 / [SB 311.

49 Para el tema de la fama y su explicación por medio de las relaciones de asociación, *cf.* THN 2, 1, 11, 1-8 / [SB 316-320.

50 *Cf.* THN 2, 1, 11, 11 / [SB 321.

51 *Cf.* THN 2, 1, 11, 12 / [SB 321.

52 *Cf.* THN 2, 1, 11, 13 / [SB 322.

53 Equivale aproximadamente a THN 2, 1, 6, 3 / [SB 292.

54 *Cf.* THN 2, 1, 6, 7 / [SB 293.

55 Equivale aproximadamente a THN 2, 1, 6, 4 / [SB 291-292.

56 *Cf.* THN 2, 1, 8, 8 / [SB 502.

57 Como F. Duque señala, se trata de la escrofulosis. Era llamada «mal real» por creerse susceptible de curación mediante la imposición de manos del rey. Esta práctica estaba limitada solamente a las casas de Inglaterra y Francia, por estar ungidos sus monarcas con crisma puro.

58 *Cf.* THN 2, 1, 8, 9 / [SB 303.

59 Equivale aproximadamente a THN 2, 1, 6, 8 / [SB 293.

60 *Cf.* THN 2, 1, 6, 9 / [SB 293-294.

61 Para las causas y objetos del amor y el odio, *cf*. THN 2, 2, 1, 1-9 / [SB 329-332.

62 El afecto de los padres por los hijos parece fundarse en un instinto originario. El afecto por otros parientes depende de los principios aquí explicados. *(N. del A.)*

63 *Cf*. THN 2, 2, 6, 3 / [SB 367.

64 Para la compasión, *cf*. THN 2, 2, 7, 1-6 / [SB 368-371.

65 Para la malicia y la envidia, *cf*. THN 2, 2, 8, 1-20 / [SB 372-380.

66 Para la combinación de la benevolencia y la cólera con la compasión y la malicia, *cf*. THN 2, 2, 9, 1-20 / [SB 381-389.

67 *Cf*. THN 2, 2, 9, 7-9 / [SB 389-393.

68 Este parágrafo fue añadido en la edición de 1777 de *Essays and Treatises on Several Subjects* (Londres, T. Cadell; Edimburgo, W. Donaldson y W. Creech).

69 Para el respeto y el desprecio, *cf*. THN 2, 2, 10, 1-10 / [SB 389-393.

70 Para el tema de la pasión amorosa, *cf*. THN 2, 2, 11 / [SB 394-396.

71 *Cf*. THN 2, 2, 2, 11 / [SB 337-338.

72 *Cf*. THN 2, 2, 2, 13-27 / [SB 338-341.

73 *Cf*. THN 2, 2, 2, 18-26 / [SB 341-346.

74 *Cf*. THN 2, 2, 8, 13 / [SB 377-378.

75 *Cf*. THN 2, 2, 8, 15 / [SB 378.

76 *Cf*. THN 2, 2, 8, 16 / [SB 378. F. Duque indica que el ejemplo está tomado de Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, XXVI, 5.

77 *Cf*. THN 2, 2, 8, 27 / [SB 379.

78 *Cf*. THN 2, 2, 8, 18 / [SB 379-380.

79 *Cf*. THN 2, 2, 8, 19 / [SB 380.

80 Aplicación explícita de la teoría humeana de la causalidad a la explicación de las pasiones, que contribuye a probar la unidad de los diversos aspectos del pensamiento de Hume. *Cf*. THN 2, 2, 8, 20 / [SB 380.

81 *Cf*. THN 2, 2, 2, 8 / [SB 335.

82 Esta sección de la *Disertación* es un resumen de lo dicho en el THN sobre el papel de la razón y de las pasiones en la moral. Éste será uno de los temas recurrentes también en el libro 3 del *Tratado* y en *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, lo que prueba la conexión del tema de las pasiones y el de la moral. *Cf*. THN 2, 3, 3, 1-10 / [SB 413-418 y THN 2, 3, 8, 13 / [SB 437-438.

83 *Cf*. THN 2, 3, 3, 10 / [SB 418.

84 *Cf*. THN 2, 3, 4, 2 / [SB 419-420.

85 *Cf*. THN 2, 3, 4, 3 / [SB 420.

86 *Cf*. THN 2, 3, 4, 4 / [SB 421.

87 *Cf*. THN 2, 3, 4, 5 / [SB 421.

88 *Cf*. THN 2, 3, 4, 6 / [SB 421.

89 *Cf*. THN 2, 3, 4, 7 / [SB 421.

90 *Cf*. THN 2, 3, 4, 8 / [SB 421-422.

91 *Cf*. THN 2, 3, 4, 9 / [SB 422.

92 *Cf*. la cita de La Rochefoucauld y el pasaje con THN 2, 3, 4, 10 / [SB 422.

93 *Cf*. THN 2, 3, 5, 2 / [SB 422-423.

94 *Cf*. THN 2, 3, 6, 1-2 / [SB 424.

95 *Cf.* THN 2, 3, 6, 5 / [SB 426.

96 *Cf.* THN 2, 3, 6, 6 / [SB 426.

97 *Cf.* THN 2, 3, 6, 7 / [SB 426.

98 *Cf.* THN 2, 3, 6, 8 / [SB 427.

99 *Cf.* THN 2, 3, 6, 9 / [SB 427.

100 Para el tema de la influencia de la distancia en el espacio y en el tiempo sobre las pasiones, *cf.* THN 2, 3, 7, 1-9 / [SB 427-432.

ENSAYOS MORALES SELECTOS

Traducción y notas de

JOSÉ LUIS TASSET

NOTA DE TRADUCCIÓN

Esta traducción se basa en la edición de T. H. Green y T. H. Grose *The Philosophical Works*, Aalen (Darmstadt), Scientia Verlag, 1964, vol. III.

EL EPICÚREO[1]

Constituye una gran mortificación para la vanidad del hombre que su artificio e industria más relevantes no puedan nunca igualar al más pobre de los productos de la naturaleza en belleza o valor. El arte es sólo el aprendiz, y es empleado para dar unos pequeños toques de embellecimiento a aquellas piezas que salen de la mano del maestro. Algunos de los adornos pueden proceder de su mano, pero no le está permitido tocar la figura principal. El arte puede fabricar una indumentaria, pero la naturaleza puede producir un hombre.

Incluso en esas producciones llamadas comúnmente obras de arte, descubrimos que las más nobles de tal clase permanecen, a pesar de su primaria belleza, debido a la fuerza y feliz influencia de la naturaleza. Al entusiasmo innato[2] de los poetas debemos todo aquello que es admirable en sus producciones. El mayor genio, cuando alguna vez le falla la naturaleza (porque ésta no es constante), arroja la lira y desespera de obtener de las reglas del arte esa divina armonía, que debe proceder de su inspiración sola. ¡Qué pobres resultan esas canciones en las que un feliz soplo de fantasía no ha proporcionado al arte materiales que embellecer y refinar!

Pero de todos los infructuosos intentos del arte, ninguno es tan ridículo como el que se han propuesto los severos filósofos: la producción de una *felicidad artificial* y el hacernos disfrutar mediante las reglas de la razón y mediante la reflexión. ¿Por qué ninguno de ellos reclama la recompensa que JERJES prometió a quien inventase un nuevo placer? A no ser que hubiesen inventado tantos placeres para su propio uso que despreciasen las riquezas, y no necesitasen ninguno de los placeres que las recompensas del monarca pudiesen procurarles; tiendo a pensar que, de hecho, no quisieron dotar a la corte PERSA de un nuevo placer, cuando presentaron ante ella un absurdo tan nuevo e inusual. Sus especulaciones, cuando se limitaban a la teoría y eran discutidas con gravedad en las escuelas de GRECIA, podían despertar admiración en sus ignorantes alumnos; pero el intento de aplicar tales principios a la práctica hubiese mostrado de inmediato su absurdo.

Pretendéis hacerme feliz por intermedio de la razón y mediante las reglas del arte. Entonces, debéis crearme de nuevo mediante las reglas del arte, porque mi felicidad depende de mi constitución y estructura originales. Pero carecéis de poder para realizar esto y me temo que también de habilidad; y como no puedo sostener peor opinión de la sabiduría de la naturaleza que de la vuestra, dejo que ella conduzca la máquina que tan sabiamente ha construido y observo que tan sólo la dañaría con mis modificaciones.

¿Con qué propósito pretendería yo regular, refinar o reforzar cualquiera de aquellos impulsos o principios que la naturaleza ha implantado en mí? ¿Es éste el camino por el que debo lograr la felicidad? Pero la felicidad implica facilidad, contento, reposo y placer, no vigilia, cuidado y fatiga. La felicidad de mi cuerpo consiste en la facilidad con la que todas sus operaciones son realizadas. El estómago digiere sus alimentos; el corazón hace

circular la sangre; el cerebro separa y refina los espíritus; y todo esto sin ocuparme yo mismo de ello. Cuando por mi voluntad sola pueda parar la sangre, mientras corre impetuosamente por sus canales, entonces, quizá pueda confiar en cambiar el curso de mis sentimientos y pasiones. En vano forzaría mis facultades e intentaría recibir placer de un objeto que no ha sido ajustado por la naturaleza para afectar a mis órganos con agrado. Quizá pueda provocarme dolor a mí mismo con mis inútiles intentos, pero nunca alcanzaré placer alguno.

Dejemos a un lado, pues, todas esas vanas pretensiones de hacernos felices en nuestro interior, de contentarnos con nuestros propios pensamientos, de satisfacernos con la conciencia del recto obrar, de despreciar toda ayuda y toda satisfacción procedente de los objetos externos. Ésta es la voz del ORGULLO, no la de la NATURALEZA. Y ello estaría bien si incluso este orgullo pudiese sostenerse a sí mismo y comunicar algún auténtico placer *interno*, por muy melancólico o severo que fuese. Pero este impotente orgullo lo único que puede hacer es gobernar lo *externo*, y, con infinitos trabajos y atención, dotar al lenguaje y al semblante de una dignidad filosófica, con el fin de engañar al vulgo ignorante. Mientras tanto, el corazón se halla vacío de todo contento, y la mente, no sustentada por sus objetos propios, se hunde en la más profunda pena y decepción. ¡Miserable y vano mortal! ¡Tu mente será feliz dentro de ti mismo! ¿De qué recursos está dotada como para llenar un vacío tan inmenso y ocupar el lugar de todos tus sentidos y facultades corporales? ¿Puede tu cabeza subsistir sin tus otros miembros? En ese caso,

> ¿Qué demente aspecto presentará?
> No hace más que dormir y penar.

Tu mente deberá verse sumergida en este letargo, en esta melancolía, cuando se halle privada de ocupaciones y placeres externos.

Así pues, no me mantengáis más tiempo en este violento enclaustramiento. No me confinéis en mí mismo, sino señaladme aquellos objetos y placeres que proporcionan el goce primordial. ¿Pero, por qué debo recurrir a vosotros, orgullosos e ignorantes sabios, para que me mostréis el camino hacia la felicidad? Dejadme consultar mis propias pasiones e inclinaciones. En ellas debo leer los dictados de la naturaleza y no en vuestros frívolos discursos.

Mas, mirad, propicio a mis deseos, el divino, el amable PLACER,[3] el amor supremo de DIOSES y hombres, avanza hacia mí. Ante su proximidad, mi corazón late con afable calor; y cada sentido y cada facultad se llena de alegría, mientras él derrama a mi alrededor todos los encantos de la primavera y todos los misterios del otoño. La melodía de su voz encanta mis oídos con la música más suave, mientras me invita a disfrutar de esos deliciosos frutos que, con una sonrisa que difunde la gloria en los cielos y la tierra, pone ante mí. Los juguetones AMORCILLOS que lo acompañan ora me abanican con sus odoríferas alas, ora derraman sobre mi cabeza los más fragantes óleos, ora me ofrecen su

espumoso néctar en dorados cálices. ¡Oh! Dejadme descansar para siempre mis miembros en este lecho de rosas, para, así, sentir de ese modo transcurrir los momentos de placer con pasos suaves y silenciosos. ¡Pero, destino cruel! ¿Hacia dónde voláis tan rápido? ¿Por qué mis ardientes deseos y esa multitud de placeres bajo la que trabajáis aceleran más que retardan vuestro indesmayable paso? Dejadme disfrutar de este suave reposo después de todas mis fatigas en busca de la felicidad. Dejad que me sacie con estos manjares tras los sufrimientos de una abstinencia tan larga y demente.

Mas no será así. Las rosas han perdido su color, los frutos su aroma, y ese delicioso vino, cuyos efluvios hace poco embriagaban todos mis sentidos de placer, ahora, en vano tienta al saciado paladar. *El Placer* sonríe ante mi languidez. Llama a su hermana, *la Virtud*, para que venga en su ayuda. La alegre, la juguetona *Virtud*, atiende a la llamada y se une al tropel de mis joviales amigos. Bienvenidos, bienvenidos seáis, mis por siempre queridos compañeros, a estos escondidos jardines y a este abundante banquete. Vuestra presencia ha devuelto a las rosas su calor y su aroma a los frutos. Los efluvios de este espumoso néctar de nuevo juegan ahora con mi corazón; mientras, vosotros participáis de mis deleites y mostráis, con vuestro alegre aspecto, el placer que obtenéis con mi felicidad y satisfacción. Yo participo igual de las vuestras, y, animado por vuestra jovial presencia, reanudaré otra vez el festejo, con lo que, por la diversión excesiva, mis sentidos se hallarán casi saciados por completo; mientras, la mente no puede ir al mismo ritmo que el cuerpo, ni ofrecer relevo a su agotado compañero.

En nuestros joviales discursos, más que en los razonamientos formales de las escuelas, ha de encontrarse la verdadera sabiduría. En nuestras amistosas palabras, más que en las vacías discusiones de los hombres de Estado y supuestos patriotas, se muestra a sí misma la virtud. Ajenos al pasado, seguros del futuro, dejadnos disfrutar aquí el presente; y mientras poseamos una existencia, dejadnos mantener algún bien fuera del alcance del destino o la fortuna. El mañana traerá con él sus propios placeres, mas, si defraudara nuestros anhelados deseos, al menos disfrutaremos del placer de rememorar los placeres de hoy.

No temáis, amigos míos, que la bárbara estridencia de BACO y de sus borrachos interrumpa esta fiesta y nos confunda con sus turbulentos y ruidosos placeres. Las vivaces Musas vigilan y, con su encantadora sinfonía, capaz de amansar a los lobos y tigres del salvaje desierto, insuflan una suave alegría en todos los pechos. La paz, la armonía y la concordia, reinan en este retiro; y el silencio no es roto sino por la música de nuestras canciones o el alegre acento de nuestras amistosas voces.

¡Pero, escuchad! El favorito de las Musas, el gentil DAIMÓN, toca la lira y, mientras acompaña las armoniosas notas de ésta con su más armoniosa canción, nos excita con ese alegre arrebato de fantasía por el que él mismo es transportado. «Tú, joven feliz», canta. «Tú, protegido de los cielos,[4] mientras la pródiga primavera derrama sobre ti todos sus florecientes laureles, no dejes que la *gloria* te seduzca con sus engañosos destellos para pasar esta deliciosa estación, este cénit de la vida, entre riesgos y peligros. La sabiduría te señala el camino hacia el placer. La Naturaleza, también, te pide que la sigas por ese tranquilo y florido camino. ¿Cerrarás tus oídos a su imperiosa voz?

¿Cerrarás tu corazón a sus suaves encantos? ¡Oh, equivocados mortales! Perder así vuestra juventud, desaprovechar así un presente de tan incalculable valor, malgastar así una bendición tan efímera. Observad bien vuestra recompensa. Pensad en esa gloria que tanto atrae vuestros orgullosos corazones y os seduce con vuestras propias alabanzas. Es un eco, un sueño, mejor dicho, la sombra de un sueño, desvanecida por cada viento y arruinada por cada soplo contrario de la multitud ignorante e insensata. No temas, que ni la muerte misma te la arrebatará. Pero, ten en cuenta que, mientras aún estés vivo, la calumnia te privará de ella, la ignorancia la pasará por alto, la naturaleza no la disfrutará; sólo la imaginación, renunciando a todo placer, acepta esta fútil recompensa, vacía e inestable como ella misma.»

De este modo, las horas pasan sin darnos cuenta, y su alegre comitiva es encabezada por todos los placeres de los sentidos y las alegrías todas de la armonía y la amistad. La sonriente *Inocencia* cierra la procesión y, mientras se muestra a nuestros embelesados ojos, embellece toda la escena y vuelve la visión de estos placeres, una vez que han pasado, tan excitante como cuando, con semblantes sonrientes, todavía estaban avanzando hacia nosotros.

Pero el sol se ha puesto por el horizonte y la oscuridad, que desciende silenciosamente sobre nosotros, ha sepultado ahora toda la naturaleza bajo una sombra universal. «Regocijaos, amigos míos, continuad con vuestro banquete, o cambiadlo por un suave reposo. Aunque ausente, vuestra alegría o tranquilidad serán, sin embargo, mías.» *¿Pero, adónde vais? O ¿qué nuevos placeres os reclaman fuera de nuestra reunión? ¿Es que hay algo que sea agradable sin vuestros amigos? ¿Puede agradar algo sin que participemos nosotros en ello?* «Sí amigos míos, la alegría que ahora busco no admite vuestra participación. Sólo ahora deseo vuestra ausencia y, sólo ahora, puedo encontrar compensación suficiente para la pérdida de vuestra compañía.»

Mas, todavía no he avanzado gran cosa a través de las sombras del espeso bosque, que extiende una doble noche a mi alrededor, cuando, creo, diviso entre la penumbra a la encantadora CAELIA, la dama de mis deseos, que se pasea impaciente por el bosquecillo y, adelantándose a la hora convenida, reprende en silencio mis tardíos pasos. Pero, la alegría que recibe de mi presencia es mi mejor excusa y, disipando toda ansiedad y todo desagradable pensamiento, no deja lugar sino para la alegría y el éxtasis mutuos. ¡Con qué palabras podría expresar mi ternura, querida mía, o describir las emociones que ahora animan mi arrebatado pecho! Las palabras son demasiado frágiles para describir mi amor y, si, ¡ay!, no sientes la misma llama dentro de ti, en vano trataré de transmitirte un justo concepto de éste. Pero, cada una de tus palabras, cada uno de tus pensamientos, basta para acabar con esta duda; y, mientras expresan tu pasión, a la vez sirven para enardecer la mía. ¡Qué agradable esta soledad, este silencio, esta oscuridad! Ningún objeto importuna ahora el alma encantada. El pensamiento, los sentidos, todo lleno nada más que de mutua felicidad, dominan por completo la mente y proporcionan un placer que los engañados mortales buscan en vano en todos los demás placeres.

¿Mas, por qué[5] se agita tu pecho con estos suspiros, mientras las lágrimas bañan tus enrojecidas mejillas? ¿Por qué confundes tu corazón con estas vanas ansiedades? ¿Por

qué me preguntas tan a menudo: *cuánto durará aún mi amor*? ¡Ay!, CAELIA mía, ¿puedo resolver yo esta cuestión? *¿Sé yo cuánto durará aún mi vida?* Pero también inquieta esto tu tierno pecho? ¡La imagen de tu frágil mortalidad está siempre contigo, para ensombrecer tus más alegres horas y envenenar incluso aquellas alegrías que el amor provoca! Considera, más bien, que si la vida es frágil, si la juventud es pasajera, deberíamos emplear bien el momento presente y no despreciar parte alguna de una existencia tan fugaz; apenas un momento, y éstas nunca más serán. Existiremos como si nunca hubiésemos sido. Ni un recuerdo de nosotros quedará sobre la tierra; ni las fabulosas tinieblas inferiores nos ofrecerán cobijo. Nuestras infructuosas ansiedades, nuestros vanos proyectos, nuestras inciertas especulaciones, todo, será todo engullido y perdido. Nuestras actuales dudas respecto a la causa originaria de todas las cosas, ¡ay!, nunca habrán de ser resueltas. Sólo de una cosa podemos estar seguros: que, si una mente directora lo preside todo, deberá alegrarse de vernos cumplir con los fines de nuestra existencia y disfrutar ese placer para el que únicamente hemos sido creados. Deja que esta reflexión conceda descanso a tus ansiosos pensamientos, pero no tornes tus alegrías demasiado serias permaneciendo siempre en ellas. Por el momento, es suficiente familiarizarse con esta filosofía para proporcionar una ilimitada libertad al amor y la alegría, y para disipar todos los escrúpulos de una superstición vana. Mas, mientras la juventud y la pasión, querida mía, mueven nuestros prestos deseos, debemos encontrar más alegres materias de conversación para alternar con estas amorosas caricias.

---

[1] O el hombre de elegancia y placer. La intención de éste y de los tres siguientes ensayos no es tanto explicar de modo preciso las opiniones de las antiguas sectas de filosofía, cuanto tratar las opiniones de las sectas que se forman naturalmente en el mundo y sostienen diferentes concepciones de la vida y felicidad humanas. He dado a cada una de ellas el nombre de la secta filosófica con la que guarda mayor afinidad. *(N. del A.)*

[2] Las ediciones conocidas como C (*Essays, Moral and Political*, 1742, vol. II) y D (*Essays, Moral and Political. The Third Edition. Corrected with Additions*, Londres, A. Millar, y Edimburgo, A. Kincaid) difieren de ésta y en ellas se lee: «Al *Oestrum* o *Verve*». *Oestrum* es la palabra latina que designa a la inspiración poética; *Verve* sería el correspondiente término en francés. También difieren: «Al Oestrum o entusiasmo innato», las ediciones K a P (K: *Essays and Treatises on Several Subjects*, 4 vols., Londres, A Millar, y Edimburgo, A. Kincaid y A. Donaldson, 1753-1754; L: *Four Dissertations. 1. The Natural History of Religion. 11. Of the Passions. 111. Of Tragedy.* IV. *Of the Standard of Taste*, Londres, A. Millar, 1757; M: *Essays and Treatises on Several Subjects*, 1 vol., Londres, A. Millar, y Edimburgo, A. Kinkaid, 1758; N: *ibid*., 4 vols., 1760; O: *ibid*., 2 vols, 1764; P: *ibid*., 2 vols., Londres, impreso para A. Millar, A. Kinkaid, J. Bell y A. Donaldson, en Edimburgo, 1768).

[3] *Dia Voluptas*. Lucrecio. *(N. del A.)*

[4] Imitación del canto de las SIRENAS en TASSO: «O Giovinetti, mentre APRILE & MAGGIO / V'ammantan di fiorité & verde spoglie», etc. *Jerusalén liberada*, canto 14. *(N. del A.)*

[5] La edición C añade: «tras nuestros tumultuosos regocijos».

EL ESTOICO[6]

Existe una tan obvia diferencia material en el curso de la naturaleza, en lo que respecta al hombre y a otros animales, que, habiendo dotado al primero con un espíritu sublime y celestial, y habiéndole concedido afinidad con los seres superiores, no permite que tan nobles facultades permanezcan aletargadas o desocupadas, sino que le urge, por medio de la necesidad, a emplear, en cada caso de emergencia, su mayor *arte* e *industria*. Los brutos tienen muchas de sus necesidades satisfechas por la naturaleza al estar vestidos y armados por esta benefactora madre de todas las cosas; y, cuando en alguna ocasión se requiere su propia *industria*, la naturaleza, mediante la implantación de instintos, los dota de *arte* y los guía hacia su bien por medio de sus infalibles preceptos. Pero el hombre, expuesto desnudo e indigente a los crudos elementos, sale lentamente de este indefenso estado por el cuidado y vigilancia de sus padres y, habiendo alcanzado su mayor crecimiento y perfección, logra fundamentalmente la capacidad de subsistir por su propio cuidado y vigilancia. Todo está sometido a la destreza y al trabajo y, cuando la naturaleza proporciona los materiales, éstos permanecen rústicos e inacabados hasta que la industria, siempre activa e inteligente, los refina a partir de su rudimentario estado y los adecua para el uso y conveniencia humanos.[7]

Reconoce, pues, ¡oh, hombre!, la beneficencia de la naturaleza, porque ella te ha dado esa inteligencia que satisface todas tus necesidades. Pero no dejes que la indolencia, bajo la falsa apariencia de gratitud, te convenza para permanecer satisfecho con sus dones. ¿Volverías a la maleza incultivada en busca de tu alimento, al cielo raso en busca de cubierto, y a las piedras y palos para defenderte de los hambrientos animales del desierto? Entonces, vuelve también a tus costumbres salvajes, a tus temerosas supersticiones, a tu brutal ignorancia, y someteré a esos animales cuya condición admiras e imitarías ardorosamente.

Tu atenta madre, la naturaleza, habiéndote proporcionado arte e inteligencia, ha llenado la tierra entera de materiales en los que emplear esos talentos. Escucha su voz, que te dice claramente que tú mismo deberías ser también el objeto de tu industria, y que mediante el arte y la atención, por sí solos, puedes adquirir la capacidad que te elevará hasta tu adecuada posición en el universo. Observa a este artesano que convierte una piedra rústica e informe en un noble metal y que, moldeando este metal con sus expertas manos, crea, como si fuese obra de magia, todas las armas para su defensa y todos los utensilios para su comodidad. Esta destreza no la tiene por naturaleza; el uso y la práctica se la han enseñado y, si quieres emular su éxito, debes seguir sus laboriosos pasos.

¿Pero, mientras tú, *ambiciosamente*, aspiras a perfeccionar tus poderes y facultades corporales, olvidarás, *estúpidamente*, a tu mente y, por una ociosidad antinatural, la dejarás, sin embargo, rústica e inculta, tal como salió de las manos de la naturaleza? Dios

no permita esta locura y negligencia en ningún ser racional. Si la naturaleza ha sido parca en sus dones y provisiones, hay más necesidad de arte para suplir sus defectos. Si ha sido generosa y liberal, hay que saber que, sin embargo, espera industria y aplicación de nuestra parte, y que se venga en proporción a nuestra negligente ingratitud. El mayor de los genios, igual que el suelo más fértil, cuando no es cultivado, se puebla de malas hierbas, y, en vez de vinos y aceitunas para el placer y el uso del hombre, proporciona a su ocioso dueño la más abundante provisión de venenos.

El fin último de toda industria humana es el logro de la felicidad. Para ésta fueron inventadas todas las artes, cultivadas las ciencias, dispuestas las leyes y organizadas las sociedades por la más profunda sabiduría de los patriotas y legisladores. Incluso el salvaje solitario, que permanece expuesto a la inclemencia de los elementos y a la furia de las bestias salvajes, no olvida ni un momento este objetivo principal de su existencia. Ignorante como es de todo arte de vivir, sin embargo, tiene en mente el fin de todas esas artes y busca la felicidad entre esa oscuridad de la que está rodeado. Pero, igual que el más feroz salvaje es inferior al ciudadano, quien, bajo la protección de las leyes, disfruta de todas las comodidades que ha ingeniado la industria, así también este ciudadano mismo es inferior al hombre de virtud y al verdadero filósofo, que gobierna sus apetitos, somete a sus pasiones y ha aprendido, por la razón, a conceder el justo valor a cada fin y a cada placer. Porque, ¿existe un arte y un aprendizaje que resulte necesario para cualquier otro logro? Y es que ¿no existe arte de vivir ninguno, ninguna regla, ningún precepto, para conducirnos en este objetivo principal? ¿Es que ningún placer concreto puede ser alcanzado sin trabajo, y todo el conjunto ser gobernado, sin reflexión e inteligencia, por la ciega guía del apetito y el instinto? Entonces, seguro que no se comete error alguno en esta cuestión, sino que cada hombre, por muy disoluto y negligente que sea, procede en la búsqueda de la felicidad con un movimiento tan infalible como el que observan los cuerpos celestes cuando, conducidos por la mano del todopoderoso, circulan por los planos estelares. Pero, si a menudo se cometen inevitablemente errores, registrémoslos, consideremos sus causas, sopesemos su importancia, investiguemos su remedio. Cuando, a partir de esto, hayamos establecido todas las reglas de la conducta, seremos *filósofos*. Cuando hayamos aplicado estas reglas a la práctica, seremos *sabios*.

Como muchos artesanos subordinados, empleados para dar forma a las diversas ruedas y muelles de una máquina, tales son aquellos que destacan en cada uno de los particulares artes de vivir. Él es el maestro que une todas esas partes, las anima de acuerdo con la armonía y proporción adecuadas, y produce la verdadera felicidad como resultado de su premeditado orden.

Mientras tienes a la vista un objeto tan atractivo, ¿no te parecerá, quizás, opresivo e intolerable ese trabajo y esa atención exigidos para el logro de tus fines? Entiende que este trabajo es en sí mismo el principal ingrediente de la felicidad a la que aspiras, y que toda alegría se vuelve rápidamente insípida y desagradable cuando no es alcanzada mediante fatiga e industria. Mira a los decididos cazadores levantarse de sus mullidos lechos, apartar el sueño que aún pesa sobre sus cerrados párpados y, una vez que *Aurora* ha cubierto los cielos con su flamígero manto, dirigirse rápidamente al bosque. Detrás

dejan, en sus propias casas y en los parajes cercanos, animales de toda clase, cuya carne provee la mesa más exquisita y que se prestan al golpe final. El hombre laborioso desdeña una adquisición tan sencilla. Busca una pieza que se esconda a su búsqueda, que escape volando de sus propósitos, o que se defienda de su violencia. Habiendo ejercitado en la caza cada pasión de la mente y cada miembro del cuerpo, descubre, entonces, los atractivos del descanso y compara, con alegría, los placeres de éste con los de sus triunfantes esfuerzos.

¿Y es que puede dotar de placer una industriosidad vigorosa incluso a la búsqueda de la pieza más insignificante, que frecuentemente queda fuera de nuestros esfuerzos? ¿Y es que no puede la misma industria volver una ocupación agradable el cultivo de nuestra mente, la moderación de nuestra razón, hasta que cada día seamos incesantemente conscientes de nuestros progresos y veamos brillar con nuevos encantos nuestros rasgos y semblante interiores? Comienza curándote de esa indolencia letárgica; el empeño no es difícil: sólo necesitas degustar la dulzura del trabajo honesto. Procede a conocer el valor exacto de cada empeño; no es necesario un largo estudio. Compara, aunque sólo sea una vez, la mente con el cuerpo, la virtud con la fortuna, y la gloria con el placer. Percibirás, entonces, las ventajas de la industria; conocerás, entonces, cuáles son los objetos propios de ésta.

En vano buscas reposo en lechos de rosas; en vano esperas placer de los más deliciosos vinos y frutas. Tu indolencia misma se torna hastío; tu placer mismo causa disgusto. La mente, desentrenada, encuentra insípido y odioso todo deleite y, sin embargo, antes de que el cuerpo, invadido de humores nocivos, sienta el tormento de sus múltiples enfermedades, tu parte más noble es consciente del invasor veneno y busca vanamente mitigar su ansiedad con nuevos placeres, que aún empeoran la enfermedad.

No necesito decirte que con esta desenfrenada búsqueda de placer te expones más y más a la fortuna y los accidentes y fijas tus pasiones en objetos externos, que el azar puede apartar de ti en un momento. Supondré que tus indulgentes astros te favorecen incluso con el disfrute de tus riquezas y posesiones. Te probaré que incluso en medio de tus lujosos placeres eres infeliz y que, a causa de una excesiva indulgencia, eres incapaz de disfrutar lo que la próspera fortuna incluso te permite poseer.

Por otro lado, la inestabilidad de la fortuna seguramente es una consideración que no ha de ser pasada por alto u olvidada. La felicidad puede posiblemente no existir donde no hay ninguna seguridad, y la seguridad no puede tener espacio ninguno donde la fortuna tiene algún dominio. Aunque esta inestable Deidad no pudiese ejercer su violencia en tu contra, sin embargo, el temor ante ésta te atormentaría, perturbaría tu descanso, invadiría tus sueños y arrojaría una sombra sobre la alegría de tus más deliciosos banquetes.

El templo de la sabiduría está situado sobre una roca por encima de la cólera de los violentos elementos, inaccesible a toda la malicia del hombre. El trueno se quiebra abajo y los más terribles instrumentos de la furia humana no alcanzan una cima tan sublime. El sabio, mientras respira esta serena atmósfera, mira abajo con placer, mezclado con compasión, hacia los errores de los engañados mortales, quienes buscan ciegamente el auténtico camino de la vida y persiguen riquezas, nobleza, honores, o poder, con miras a

la auténtica felicidad. Contempla a la mayor parte frustrada en sus más íntimos deseos; algunos lamentan que, habiendo poseído una vez el objeto de sus deseos, les fue robado por la hostil fortuna, y todos se quejan de que, incluso sus propios deseos, aunque satisfechos, no pueden darles la felicidad o eliminar la ansiedad de sus indiferentes mentes.

Pero ¿se mantiene siempre el sabio en esta indiferencia filosófica y permanece satisfecho con lamentar las miserias de la humanidad, sin dedicarse jamás a remediarlas? ¿Sostiene constantemente esta estricta filosofía que, pretendiendo elevarle por encima de los avatares humanos, en realidad endurece su corazón y le vuelve indiferente a los intereses de la humanidad y de la sociedad? No; él sabe que en esta malsana *Apatía* no pueden encontrarse ni la verdadera sabiduría ni la verdadera felicidad. Siente la atracción de las pasiones sociales con demasiada fuerza como para contrarrestar una inclinación tan dulce, tan natural, tan virtuosa. Incluso cuando, bañado en lágrimas, lamenta las miserias de la raza humana, de su país, de sus amigos e, incapaz de darles auxilio, sólo puede concederles compasión, no obstante, disfruta con la generosa disposición y siente una satisfacción superior a la del sentido más satisfecho. Tan atrayentes son los sentimientos de humanidad, que iluminan el rostro mismo del dolor y se comportan como el sol, que, iluminando una espesa nube o la lluvia que cae, pinta en ellas los más gloriosos colores que encontrarse puedan en todo el ciclo de la naturaleza.

Pero las virtudes sociales no sólo muestran su energía aquí. Con cualquier ingrediente que las mezcles, siguen siendo predominantes. De la misma forma que la pena no puede vencerlas, tampoco puede oscurecerlas ningún placer sensual. Las alegrías del amor, por muy tumultuosas que sean, no alejan los tiernos sentimientos de simpatía y afecto. Incluso aquéllas extraen su principal influencia de esta generosa pasión y, cuando aparecen solas, no proporcionan a la infeliz mente más que lasitud y disgusto. Observad a este libertino saltarín, que profesa el desprecio de todos los placeres excepto de los del vino y la diversión; separadlo de sus compañeros, como a una chispa del fuego, antes de que contribuya al fuego general: su disposición desaparece rápidamente y, aunque esté rodeado de cualesquiera otros medios de placer, desprecia el suntuoso banquete y escoge incluso el estudio y especulación más abstractos, como más agradables y entretenidos.

Mas las pasiones sociales nunca proporcionan placeres tan estimulantes, nunca tienen una apariencia tan gloriosa tanto a los ojos de Dios como de los hombres, como cuando, apartando cualquier mixtura terrenal, se asocian con los sentimientos de virtud y nos inclinan hacia acciones alabables y valiosas. Igual que los colores armoniosos proporcionan y reciben brillo mediante su armoniosa unión, así se comportan estos nobles sentimientos de la mente humana. ¡Mirad el triunfo de la naturaleza en el cariño paternal! ¿Qué pasión egoísta, qué deleite sensual, constituye un reto para él, si un hombre se regocija con la prosperidad y la virtud de sus vástagos, o vuela en su socorro a través de los más terroríficos y enormes peligros?

Proceded, todavía, a purificar las pasiones generosas y admiraréis aún más sus resplandecientes glorias. ¡Qué encanto hay en la armonía de las mentes y en una amistad basada en la estima y gratitud mutuas! ¡Qué satisfacción hay en aliviar al doliente, en

confortar al afligido, en levantar al caído, y en detener la marcha de la cruel fortuna, o del más cruel hombre, con sus insultos a los buenos y virtuosos! Por otro lado, ¡qué suprema alegría hay en las victorias tanto sobre el vicio como sobre la miseria, cuando, mediante virtuoso ejemplo o sabia exhortación, nuestros prójimos son enseñados a gobernar sus pasiones, a corregir sus vicios, y a someter a sus peores enemigos, que habitan en su propio pecho![8]

Pero, estos objetos aún son demasiado limitados para la mente humana, que, siendo de origen celestial, se expande con las más divinas y más amplias afecciones y, dirigiendo su atención más allá de parientes y conocidos, extiende sus benevolentes deseos a la más distante posteridad. Ésta ve la libertad y las leyes como las fuentes de la felicidad humana y se dedica con la mayor predisposición a su vigilancia y protección. Trabajos, peligros, la muerte misma, tienen su encanto cuando los desafiamos por el bien público, y ennoblecen esa existencia que sacrificamos generosamente en favor de los intereses de nuestro país. ¡Feliz el hombre a quien la indulgente fortuna le permite pagar a la virtud lo que debe a la naturaleza, y realizar una generosa donación de lo que, en otra forma, le sería arrebatado por la cruel necesidad!

En el sabio y patriota verdadero se encuentra reunido todo lo que puede distinguir a la naturaleza humana o elevar al hombre mortal hasta la semejanza con la divinidad. La más suave benevolencia, la más intrépida resolución, los más tiernos sentimientos, el más sublime amor por la virtud, todo esto anima sucesivamente su extasiado pecho. ¡Qué satisfacción cuando mira en su interior y descubre las más turbulentas pasiones afinadas con la armonía y acuerdo justos, y todo estridente sonido alejado de esta encantadora melodía! Si la contemplación incluso de la belleza inanimada es tan placentera, si enerva los sentidos, incluso cuando la forma bella es ajena a nosotros, ¿cuáles deben ser los efectos de la belleza moral? ¿Qué influencia debe tener ésta, cuando embellece nuestra propia mente y es el resultado de nuestra propia reflexión e industria?

Pero ¿dónde está la recompensa de la virtud? ¿Qué recompensa ha concedido la Naturaleza para sacrificios tan importantes como los de la vida y la fortuna que a menudo tenemos que hacer para alcanzar aquélla? ¡Oh, hijos de la tierra! ¿Ignoráis el valor de esta celestial doncella? Mientras tanto, cuando observáis sus auténticos encantos, ¿preguntáis por su patrimonio? Sabed que la naturaleza ha sido indulgente con la debilidad humana y no abandona a su favorita desnuda y desprovista de bienes. Ha proporcionado a la virtud la más rica dote; mas, por temor a que los atractivos del interés no atrajesen sino a pretendientes insensibles al natural valor de una belleza tan divina, ha dispuesto sabiamente que esa dote no tenga atractivo alguno sino a los ojos de aquellos que ya están arrebatados por el amor de la virtud. La GLORIA es el patrimonio de la virtud, la dulce recompensa de honorables esfuerzos, la triunfante corona que cubre la inteligente cabeza del desinteresado patriota, o la polvorienta frente del victorioso guerrero. Ensalzado por un premio tan sublime, el hombre de virtud mira abajo con desprecio hacia los atractivos del placer y a todas las amenazas del peligro. La muerte misma deja de aterrorizarle cuando considera que su dominio se extiende sólo sobre una parte de él y que, a pesar de la muerte y el tiempo, de la furia de los elementos y las

vicisitudes sin fin de los asuntos humanos, tiene asegurada una fama imperecedera entre todos los hijos de los hombres.

Seguramente existe un Ser que preside el universo, y que, con infinita sabiduría y poder, somete los elementos discordantes a su justo orden y proporción. Dejemos disputar a los razonadores especulativos hasta donde extiende su cuidado este Ser benéfico, y si prolonga nuestra existencia más allá de la tumba, con el fin de otorgar a la virtud su justa recompensa y volverla plenamente victoriosa. El hombre de moral, sin decidir cosa alguna sobre una cuestión tan dudosa, está satisfecho con la dote señalada para él por el Supremo Ordenador de todas las cosas. Acepta con agradecimiento esa posterior recompensa preparada para él, pero, si ésta no es lograda, no considera a la virtud un nombre vacío, sino que, considerándola justamente a ella su propia recompensa, reconoce agradecidamente la liberalidad de su Creador, quien, al llamarle a la existencia, le ha ofrecido, de ese modo, la oportunidad de adquirir por una vez una posesión tan inestimable.

---

[6] O el hombre de acción y virtud. *(N. del A.)*

[7] A pesar de que en este texto Hume parece cargar un poco las tintas sobre las diferencias entre los animales y el hombre, sin embargo, lo verdaderamente interesante y novedoso es su interés por realizar análisis comparativos —lógicamente muy rudimentarios, dado que las «ciencias del hombre» se estaban conformando precisamente en su época— entre el comportamiento animal y el comportamiento humano. Este trabajo le iba a permitir apreciar *suficientemente* la importancia que tiene para el hombre su carencia general de pautas instintivas de comportamiento, así como también el modo en que este fenómeno es paliado mediante la vida e instituciones sociales complejas desarrolladas por el hombre. La orientación que, de algún modo, podríamos llamar «biologicista» en la teoría ética y política de Hume, ha hecho que autores como Hartmut Kliemt (*Las instituciones sociales. Teorías empiristas de su evolución*, Barcelona, Alfa, 1986, pág. 107 y sigs.) y Michael Ruse (*Tomándose a Darwin en serio. Implicaciones filosóficas del darwinismo*, Barcelona, Salvat, 1987, pág. 36) lo hayan considerado como uno de los claros antecesores del darwinismo en lo concerniente a su aplicación a cuestiones socio-políticas.

[8] Aunque la cuestión del posible *estoicismo moral* de Hume es compleja, este texto por sí solo bastaría para eliminar cualquier filiación estricta de Hume con el estoicismo. La concepción estoica de las pasiones y de su dominio mediante la razón, que Hume resume a lo largo de todo el ensayo y en especial en este fragmento, va en contra de la teoría expuesta repetidamente en todos sus trabajos, según la cual no hay una relación de dominio directo de la razón sobre las pasiones, sobre todo porque estas últimas no son un elemento a *reprimir o controlar, sino a refinar y reconducir*.

EL PLATÓNICO[9]

A algunos filósofos les parece materia de asombro que toda la humanidad, teniendo la misma naturaleza y estando dotada de las mismas facultades, sin embargo, difiera tan ampliamente en sus objetivos e inclinaciones, y que uno censure totalmente lo que es perseguido ansiosamente por otro. A algunos les parece materia todavía de mayor asombro que un hombre difiera tan ampliamente de sí mismo en diferentes momentos y que, después de poseerlo, rechace con desdén lo que antes era el objeto de todos sus propósitos y deseos. Esta febril incertidumbre e irresolución de la conducta humana a mí me parece totalmente inevitable; y un alma racional, hecha para la contemplación del Ser Supremo y de sus obras, no puede disfrutar siempre de tranquilidad y satisfacción, mientras se halle estancada en los innobles fines del placer sensual o el aplauso popular. La Divinidad es un ilimitado océano de suprema dicha y de gloria; las mentes humanas son corrientes más pequeñas que, habiendo nacido en un principio de este océano, aún buscan, entre todos sus vaivenes, retornar a él y perderse en esa inmensidad de perfección. Cuando son detenidos en ese curso natural por el vicio o la locura, se vuelven furiosos y coléricos y, creciendo hasta ser un torrente, extienden, entonces, el horror y la devastación por los campos vecinos.

Cada cual recomienda en vano, mediante frases pomposas y expresión apasionada, su objetivo propio e invita a los crédulos oyentes a imitar su vida y costumbres. El corazón engaña al semblante y siente de modo manifiesto, incluso en medio del más grande éxito, la insatisfactoria naturaleza de todos aquellos placeres que lo privan de su verdadero objeto. Examino al hombre voluptuoso antes del placer; calculo la vehemencia de su deseo y la importancia de su objeto; descubro que toda su felicidad procede sólo de esa ligereza de pensamiento que le aparta de sí mismo y desvía su mirada de su culpa y miseria. Lo contemplo un momento después: ahora ha disfrutado del placer que tan vehementemente perseguía. El sentido de su culpa y de su miseria vuelve sobre él con una angustia doble: su mente está atormentada por el miedo y el remordimiento; su cuerpo se halla hundido por el disgusto y la saciedad.

Pero, un personaje más augusto, o al menos más elevado, se presta arrogantemente a nuestra censura y, asumiendo el título de filósofo y hombre de la moral, se ofrece a someterse al más rígido examen. Con visible, aunque contenida, impaciencia, demanda nuestra aprobación y aplauso y parece ofendido por que dudemos un momento antes de que nos rindamos a la admiración de su virtud. Viendo esta impaciencia, dudo aún más; comienzo a examinar los motivos de su aparente virtud, pero, ¡observad!, antes de que pueda entrar en esta investigación, se aparta de mí y, dirigiendo su discurso a esa multitud de descuidados oyentes, los encanta con vehemencia por medio de sus elevadas pretensiones.

¡Oh, filósofo! Tu sabiduría es vana y tu virtud inútil. Buscas el aplauso ignorante de los hombres, no las sólidas reflexiones de tu propia conciencia, o la más sólida aprobación de ese Ser que, con una sola mirada de su ojo omnímodo, penetra el universo. Seguramente eres consciente de la vaciedad de tu pretendida probidad; mientras te llamas a ti mismo ciudadano, hijo, amigo, olvidas a tu más alto soberano, a tu verdadero padre, a tu más grande benefactor. ¿Dónde está la adoración debida a la infinita perfección de la que procede todo lo bueno y valioso? ¿Dónde está la gratitud debida a tu Creador, que te creó de la nada, que te situó en todas esas relaciones con tus criaturas y, exigiéndote cumplir con el deber de cada relación, te prohíbe olvidar lo que te debes a ti mismo, el ser más perfecto, a quien estás unido por el lazo más estrecho?

Mas, tú eres para ti mismo tu propio ídolo. Veneras tus *imaginarias* perfecciones o, más bien, consciente de tus imperfecciones *reales*, buscas sólo engañar al mundo y contentar tu fantasía multiplicando tus ignorantes admiradores. De este modo, no contento con rechazar lo que es más excelso en el universo, deseas poner en su lugar a lo que es más vil y despreciable.[10]

Considera todas las obras del hombre, todas las invenciones del ingenio humano, a las que les otorgas un juicio positivo. Encontrarás que, con todo, el producto más perfecto procede del más perfecto pensamiento, y que es sólo la INTELIGENCIA lo que admiramos mientras concedemos nuestro aplauso a las formas de una estatua bien proporcionada o a la simetría de un noble edificio. El escultor, el arquitecto, se ponen ante nuestros ojos y nos hacen reflexionar sobre la belleza de su arte e invención, que, a partir de un montón de materia informe, pudo extraer tales expresiones y proporciones. Esta superior belleza de pensamiento e intelección te la concederás a ti mismo, mientras nos invitas a contemplar en tu conducta la armonía de las pasiones, la dignidad de los sentimientos y todas esas cualidades de una mente que merece nuestra atención de un modo principal. ¿Pero, por qué te quedas tan corto? ¿No ves nada más que resulte valioso? ¿Entre tus arrebatados aplausos de belleza y orden, eres aún ignorante desconocedor de dónde ha de encontrarse la más consumada belleza, el más perfecto orden? Compara las obras de arte con las de la naturaleza. Unas no son sino imitaciones de las otras. Cuanto más se acerca el arte a la naturaleza, tanto más es apreciado. ¡Mas, qué lejanas resultan sus aproximaciones más cercanas y qué inmensa distancia puede observarse entre ellas! El arte copia tan sólo el exterior de la naturaleza, dejando los impulsos y principios interiores y más admirables fuera de su imitación, más allá de su comprensión. El arte copia tan sólo los productos menores de la naturaleza, renunciando a alcanzar esa grandeza y magnificencia de las obras maestras de su original que resultan tan asombrosas. ¿Podemos ser tan ciegos que no descubramos una inteligencia y un plan en el exquisito y extraordinario diseño del universo? ¿Podemos ser tan estúpidos que no sintamos cálidos arrebatos de alabanza y adoración ante la contemplación de ese ser inteligente, tan infinitamente bueno y sabio?

La felicidad más perfecta debe nacer seguramente de la contemplación del objeto más perfecto. ¿Pero, qué hay más perfecto que la belleza y la virtud? ¿Y dónde va a encontrarse belleza igual a la del universo, o virtud que pueda compararse a la

benevolencia y justicia de la Deidad? Si algo puede limitar el placer de esta contemplación, habrá de ser o la estrechez de nuestras facultades, que nos priva de la mayor parte de estas bellezas y perfecciones, o la brevedad de nuestras vidas, que no concede tiempo suficiente para instruirnos en ellas. Pero, nuestro consuelo es que, si empleamos de forma valiosa las facultades que aquí se nos han otorgado, éstas serán prolongadas en otra existencia, de modo que nos vuelvan adoradores más perfectos de nuestro Hacedor, y que todo cometido que no pueda ser finalizado a tiempo sea un trabajo para la eternidad.

---

[9] O el hombre de contemplación y devoción *filosófica. (N. del A.)*

Con este término, Hume hace referencia a una corriente de pensamiento que criticará a lo largo de toda su obra, especialmente en los *Diálogos sobre la religión natural* (Buenos Aires, Aguilar, 1973, *cf.* principalmente caps. V y XI), el «deísmo». La clave del deísmo, movimiento típicamente ilustrado, es la afirmación de la existencia de un ordenador o planificador divino del universo, a partir de argumentos pretendidamente racionales. Contra esto, sostendrá Hume su conocido y demoledor argumento, según el cual, y a tenor de las horribles propiedades —empíricamente detectables— de este mundo, si podemos *extraer racionalmente* la conclusión de que ha tenido un creador u ordenador, también, y de la misma manera, podremos *deducir racionalmente* que su *maker* o *designer* era bastante torpe, lo que no parece concordar muy bien con la visión habitual de la divinidad.

[10] Éste es precisamente el tipo de concepciones pesimistas que Hume critica en «De la dignidad o miseria de la naturaleza humana».

EL ESCÉPTICO[11]

He abrigado largamente sospechas respecto a las decisiones de los filósofos en todas las materias, y he descubierto en mí mayor inclinación a discutir que a aceptar sus conclusiones. Hay un error al que parecen estar expuestos casi sin excepción: limitan mucho sus principios y no tienen en cuenta en absoluto esa amplia diversidad que la naturaleza ha perseguido en todas sus operaciones. Cuando un filósofo ha aprehendido un principio por el que siente preferencia, que quizás explica muchos efectos naturales, extiende el mismo principio a toda la creación y somete a él cada fenómeno, aunque sea por medio del razonamiento más forzado y absurdo.[12] Siendo nuestra mente estrecha y pobre, no podemos extender nuestros conceptos a la diversidad y extensión de la naturaleza, a menos que imaginemos que ésta es tan limitada en sus operaciones como lo somos nosotros en nuestra especulación.

Pero si hay algo en lo que hemos de sospechar esta debilidad de los filósofos, es en sus razonamientos sobre la vida humana y los métodos de alcanzar la felicidad. En ese caso, son engañados no sólo por la estrechez de sus entendimientos, sino también por la de sus pasiones. Casi cada uno de ellos posee una inclinación predominante, a la que sus otros deseos y pasiones se someten, y que le gobierna, aunque quizá con algún intervalo, a lo largo de todo el curso de su vida. Es difícil para él comprender que algo, que a él le resulta totalmente indiferente, pueda en algún caso proporcionar placer a alguna persona, o pueda poseer atractivos que escapen totalmente a su observación. Sus propios propósitos son siempre, en su concepto, los más atractivos; los objetos de su pasión, los más valiosos; y, el camino que siguen, el único que conduce a la felicidad.

Pero si estos razonadores con prejuicios reflexionaran por un momento, existen muchos ejemplos y argumentos obvios, suficientes para contradecirles y hacerles ampliar sus máximas y principios. ¿No ven la amplia variedad de inclinaciones y propósitos que hay en nuestra especie, en la que cada hombre parece totalmente satisfecho con su propio modo de vida y consideraría la mayor infelicidad verse sometido al del vecino? ¿No sienten en sí mismos que lo que place a uno, desagrada a otro, por el cambio de inclinaciones, y que no está en su poder modificar, mediante sus encendidos esfuerzos, ese gusto o apetito, que primero veía atractivos en lo que ahora le parece indiferente o desagradable? Por consiguiente, ¿cuál es el significado de esas preferencias generales por la vida en la ciudad o en el campo; por una vida de acción o una de placer; de apartamiento o de vida social; cuando, más allá de las diferentes inclinaciones de diferentes hombres, la experiencia de cada uno puede convencerle de que cada uno de estos modos de vida es agradable en su momento, y de que su variedad o su juiciosa mezcla contribuye de modo principal a volverlos a todos ellos agradables?

Pero ¿dejaremos esta cuestión totalmente al arbitrio de la suerte? ¿Debe un hombre consultar sólo su humor e inclinaciones, con el objetivo de determinar su modo de vivir, sin utilizar su razón para informarle de qué camino es preferible, y conducirle de forma

más segura a la felicidad? ¿No existe diferencia ninguna, entonces, entre la conducta de un hombre y la de otro?

Respondo que existe una gran diferencia. Un hombre que, al escoger su modo de vivir, sigue sus inclinaciones, puede emplear medios mucho más seguros para tener éxito que otro que es conducido por sus inclinaciones hacia el mismo modo de vivir y que persigue el mismo objeto. *¿Son las riquezas el objeto primordial de nuestros deseos?* Adquiere destreza en tu profesión; sé diligente en su ejercicio; amplía el círculo de tus amigos y conocidos; evita el placer y el exceso; y no seas generoso, si no es con miras de ganar más de lo que puedas retener mediante la frugalidad. *¿Lograrías la estima pública?* Evita de igual forma los extremos de la arrogancia y del servilismo. Deja que parezca que te concedes valor, pero sin despreciar a otros. Si caes en alguno de los extremos, o bien provocas con tu insolencia el orgullo de los hombres, o bien les enseñas a despreciarte por tu temerosa sumisión y por la pobre opinión que pareces mantener de ti mismo.

Ésas, se dice, son las máximas del sentido común y de la discreción; lo que todo padre inculca en sus hijos y lo que todo hombre con sentido persigue en el transcurso de la vida que ha elegido. Así pues, ¿qué es lo que más deseáis? ¿Acudís al filósofo como a un *experto*, para aprender algo mediante magia o brujería, más allá de lo que puede ser conocido por el sentido común y la discreción? Sí; acudimos a un filósofo para ser instruidos sobre cómo debemos escoger nuestros fines, más que sobre los medios de lograr esos fines. Queremos saber qué deseo satisfaremos, qué pasión consentiremos, qué apetito saciaremos. En el resto, nuestra instrucción la confiamos al sentido común y a las máximas generales del mundo.

Me temo, entonces, que he simulado ser un filósofo, porque encuentro vuestra pregunta muy sorprendente, y corro el peligro de pasar por un pedante, si mi respuesta es demasiado rígida y severa, y de ser tomado por un predicador del vicio y la inmoralidad, si es demasiado suave y libre. Sin embargo, para satisfacerte, expondré mi opinión sobre el asunto y desearé sólo que la consideres de tan poca trascendencia como yo mismo hago. Por este medio no la considerarás merecedora de tu burla ni de tu cólera.

Si podemos depender de algún principio que aprendamos de la filosofía es éste, que pienso puede ser considerado cierto e indudable: no hay nada en sí mismo valioso o despreciable, deseable u odioso, bello o deforme, sino que estos atributos nacen de la particular constitución y estructura del sentimiento y afecto humanos. Lo que parece la más deliciosa comida a un animal resulta repulsivo a otro. Lo que afecta el sentimiento de uno con agrado produce desagrado en otro. Éste es el caso de modo manifiesto en lo que concierne a todos los sentidos corporales, pero si examinamos la cuestión de forma más precisa, descubriremos que la misma observación se mantiene incluso cuando la mente coincide con el cuerpo y mezcla su sentimiento con el apetito exterior.[13]

Pide a un amante apasionado que te dé una descripción de su amada. Te contará que no tiene palabras para describir sus encantos y te preguntará muy seriamente si alguna vez conociste a una divinidad o a un ángel. Si respondes que nunca, entonces te dirá que es imposible que puedas formarte una idea de bellezas tan divinas como las que

posee su encanto: una figura tan completa; rasgos bien proporcionados; un aire tan atractivo; dulzura de ánimo, jovialidad. Sin embargo, de todo este discurso no puedes inferir sino que el pobre hombre está enamorado, y que el apetito general existente entre los sexos, que la naturaleza ha introducido en todos los animales, en él está determinado con respecto a un objeto particular a causa de unas cualidades que le proporcionan placer. La misma criatura divina, no sólo para un animal diferente sino también para un hombre diferente, resulta un simple ser mortal y es contemplada con la mayor indiferencia.

La naturaleza ha proporcionado a todos los animales un prejuicio similar en favor de sus crías. En cuanto el indefenso retoño ve la luz, aunque para cualquier otro ojo resulte una criatura despreciable y miserable, es considerada por su ardiente padre con el mayor afecto y es preferida a cualquier otro objeto, por muy perfecto y dotado que sea. La pasión por sí sola, al surgir de la estructura y conformación original de la naturaleza humana, concede valor al más insignificante objeto.

Podemos llevar la misma observación más allá y concluir que, incluso cuando la mente opera por sí sola y, experimentando el sentimiento de condena o aprobación, declara un objeto deforme y odioso, otro bello y deseable, incluso en ese caso, sostengo que esas cualidades no están realmente en los objetos, sino que pertenecen totalmente al sentimiento de la mente que condena o alaba. Admito que será más difícil hacer evidente —y por así decirlo, palpable— esta proposición a pensadores negligentes,[14] porque la naturaleza es más uniforme en los sentimientos de la mente que en la mayoría de las sensaciones del cuerpo, y produce una mayor semejanza en la parte interior del género humano que en la exterior. Existe algo parecido a principios en los gustos mentales, y los críticos pueden razonar y disputar más plauiblemente que los cocineros o perfumistas. Sin embargo, debemos observar que esta uniformidad del género humano no va más allá, sino que existe una considerable diversidad en los sentimientos de belleza y valor y que la educación, la costumbre, el prejuicio, el capricho y el humor, varían frecuentemente nuestro gusto de este tipo. Nunca convencerás a un hombre, que no está acostumbrado a la música ITALIANA y no tiene oído para seguir sus complicaciones, de que una tonada ESCOCESA no es preferible. Aparte de tu propio gusto, no tienes ni un simple argumento que puedas emplear en tu ayuda, y, para tu antagonista, su gusto particular le parecerá siempre un argumento más convincente que el contrario. Si sois sabios, cada uno concederéis que el otro puede estar en lo cierto y, habiendo otros muchos ejemplos de esta diversidad de gusto, ambos confesaréis que la belleza y el valor son simplemente de una naturaleza relativa y consisten en un sentimiento agradable producido por un objeto en una mente concreta, de acuerdo con la peculiar estructura y constitución de esa mente.[15]

Mediante esta diversidad de sentimientos observable en el género humano, la naturaleza, quizás, ha pretendido hacernos conscientes de su autoridad y hacernos ver qué sorprendentes cambios puede producir en las pasiones y deseos de la humanidad, simplemente con el cambio de su estructura interna, sin alteración ninguna en los objetos. El vulgo puede ser incluso convencido por este argumento, pero el hombre acostumbrado

a pensar puede construir un argumento más convincente, o al menos más general, a partir de la naturaleza misma de la cuestión.

En la operación de razonar, la mente no hace sino discurrir por sus objetos como se supone que son en realidad, sin añadir nada a ellos o restarles cosa alguna. Si examino los sistemas PTOLEMAICO y COPERNICANO, con mis investigaciones sólo pretendo conocer la situación real de los planetas, esto es, pretendo, en otras palabras, darles en mi concepción las mismas relaciones que tienen en los cielos unos con otros. Por consiguiente, para esta operación de la mente parece haber siempre un patrón real, aunque a menudo desconocido, en la naturaleza de las cosas: la verdad o falsedad no varían por obra de las diversas aprehensiones de la humanidad. Aunque toda la raza humana concluyese siempre que el sol se mueve y la tierra permanece en reposo, el sol no se desplaza una pulgada de su sitio por todos estos razonamientos, y tales conclusiones son eternamente falsas y erróneas.

Pero el caso en lo que respecta a las cualidades de *bello* o *deforme, deseable* u *odioso*, no es igual que con la verdad o falsedad. En el primer caso, la mente no se contenta con contemplar simplemente los objetos tal como son en sí mismos; siente también un sentimiento de deleite o desagrado, aprobación o condena, como consecuencia de tal contemplación, y este sentimiento la lleva a atribuir los epítetos de *bello* o *deforme*, de *deseable* u *odioso*. Ahora bien, resulta evidente que este sentimiento debe depender de la fábrica o estructura particular de la mente, que capacita a tales formas para operar de esa manera particular, y produce simpatía o conformidad entre los órganos y sus objetos. Variad la estructura de la mente y el sentimiento no perdurará, aunque la forma permanezca igual. Siendo el sentimiento diferente del objeto, y naciendo de las operaciones de éste sobre los órganos de la mente, una alteración de esta misma debe variar el efecto y el mismo objeto no podrá producir el mismo sentimiento puesto ante una mente totalmente diferente.

Hasta qué punto es discernible de forma evidente el sentimiento del objeto, constituye una conclusión que cada uno puede extraer de sí mismo sin mucha filosofía. ¿Quién no siente que el poder, y la gloria, y la venganza, no son deseables por sí mismos, sino que derivan todo su valor de la estructura de las pasiones humanas, que producen un deseo de tales fines particulares? Pero, con respecto a la belleza, ya sea natural ya moral, se supone comúnmente que la cuestión es diferente. La cualidad agradable se supone que reside en el objeto, no en el sentimiento, y sólo porque el sentimiento no es tan turbulento o violento como para distinguirse en sí mismo, de forma evidente, de la percepción del objeto.

Mas una pequeña reflexión basta para distinguirlos. Un hombre puede conocer de modo exacto todos los círculos y elipses del sistema COPERNICANO, y todas las irregulares espirales del PTOLEMAICO, sin percibir que el primero es más bello que el último. EUCLIDES ha explicado de modo completo cada cualidad del círculo, pero, en ninguna proposición ha dicho palabra alguna sobre su belleza. La razón es evidente. La belleza no es una cualidad del círculo. No reside en ninguna parte de la línea *cuyos* puntos son todos equidistantes de cualquier centro común. Es sólo el efecto que esa figura produce

sobre una mente, cuya particular fábrica o estructura la vuelve susceptible de tales sentimientos. La buscarás en vano en el círculo; investigarás en vano todas las propiedades de esa figura con tus sentidos o mediante razonamientos matemáticos.

El matemático, que no obtuviera otro placer de leer a VIRGILIO que el de examinar con el mapa el viaje de ENEAS, podría comprender perfectamente el significado de cada palabra latina empleada por el divino autor y, en consecuencia, podría tener una idea precisa de la narración completa. Incluso tendría una idea más precisa de ella que la que obtendrían quienes no hubiesen estudiado tan exactamente la geografía del poema. Conocería, por consiguiente, cualquier aspecto del poema, pero desconocería su belleza, porque la belleza, hablando propiamente, no reside en el poema, sino en el sentimiento o gusto del lector. Y cuando un hombre no tiene tal delicadeza de gusto como para hacerle experimentar este sentimiento, no puede sino desconocer la belleza, aunque sea poseedor de la ciencia y el entendimiento de un ángel.[16]

La inferencia de conjunto es que podemos determinar el placer de una persona no a partir del valor o mérito del objeto que persigue, sino simplemente a partir de la pasión con que lo persigue, y del éxito que logra en su propósito. Los objetos no tienen absolutamente ningún mérito o valor en sí mismos. Derivan su mérito simplemente de la pasión. Si ésta es fuerte, constante y afortunada, la persona es feliz. Por otro lado, no puede dudarse de forma razonable que una jovencita, vestida con un traje nuevo para un baile escolar, obtiene un placer tan completo como el más grande orador, que triunfa, en el esplendor de su elocuencia, mientras gobierna las pasiones y resoluciones de una numerosa asamblea.

Por consiguiente, todas las diferencias entre un hombre y otro en lo que respecta a la vida residen o en la *pasión* o en el *placer*. Y estas diferencias son suficientes para producir los distantes extremos de la felicidad y la miseria.

Para ser feliz, la pasión no debe ser ni demasiado violenta ni demasiado indolente. En el primer caso, la mente está en perpetua agitación y conmoción; en el segundo, cae en una desagradable pereza y letargo.

Para ser feliz, la pasión debe ser benigna y social, no áspera o salvaje. Las pasiones de esta última clase no están tan cerca de ser agradables al sentimiento como las de la primera. ¿Quién comparará el rencor y la animosidad, la envidia y la venganza, con la amigabilidad, la benignidad, la clemencia y la gratitud?

Para ser feliz, la pasión debe ser alegre y brillante, no sombría y melancólica. Una inclinación hacia la confianza y la alegría es una auténtica riqueza; hacia el miedo y la tristeza, una auténtica miseria.

Algunas pasiones no son tan firmes o constantes como otras en el *disfrute* de sus objetos, ni transmiten un placer y una satisfacción tan perdurables. Por ejemplo, la *devoción filosófica*, igual que el entusiasmo de un poeta, es el efecto pasajero de un elevado espíritu, un amplio ocio, un fino genio, y un hábito de estudio y contemplación. Pero, a pesar de todas estas circunstancias, un objeto abstracto e invisible como el que por sí sola nos manifiesta la religión *natural* no puede mover a la mente de forma prolongada, ni ser de ninguna importancia en la vida. Para volver constante a la pasión,

debemos descubrir algún método para afectar a los sentidos y a la imaginación, y debemos abordar tanto alguna explicación *histórica* como *filosófica* de la divinidad. Incluso las supersticiones y observancias populares se descubre que son de utilidad en este aspecto.

Aunque los temperamentos de los hombres son muy diferentes, sin embargo, en general podemos afirmar de modo seguro que una vida de placer no puede mantenerse de forma tan prolongada como una de ocupaciones, sino que está mucho más expuesta a la saciedad y al disgusto. Los entretenimientos más duraderos, como la caza o el juego, poseen todos una mezcla de aplicación y atención. Y, en general, la ocupación y la acción llenan todos los grandes vacíos de la vida humana.

Pero, allí donde el temperamento es el mejor dispuesto para cualquier *disfrute*, a menudo falta el objeto, y, a este respecto, las pasiones que persiguen objetos externos no contribuyen tanto a la felicidad como las que descansan en sí mismas, ya que, ni estamos ciertos de lograr tales objetos, ni seguros de poseerlos. Con relación a la felicidad, es preferible una pasión por el conocimiento a una por la riqueza.

Algunos hombres son poseedores de una gran fortaleza mental e, incluso cuando persiguen objetos *externos*, no se ven muy afectados por un fracaso, sino que renuevan su aplicación e industria con el mayor entusiasmo. Nada contribuye más a la felicidad que este cambio de la mente.

De acuerdo con este breve e imperfecto bosquejo de la vida humana, la disposición mental más feliz es la *virtuosa* o, en otras palabras, la que conduce a la acción y a la ocupación nos vuelve sensibles a las pasiones sociales, fortalece el corazón frente a los asaltos de la fortuna, somete las pasiones a una adecuada moderación, hace de nuestros pensamientos un entretenimiento para nosotros, y nos inclina más hacia los placeres de la sociedad y la conversación que hacia los de los sentidos. Mientras tanto, debe resultar obvio a los más descuidados razonadores que todas las disposiciones mentales no son igualmente favorables a la felicidad, y que una pasión o humor puede ser extremadamente deseable, mientras que otro es igualmente desagradable. Ciertamente, todas las diferencias entre condiciones de vida dependen de la mente, y no existe ninguna situación de los acontecimientos preferible en sí misma a otra. El bien y el mal, natural y moral, son totalmente relativos a los sentimientos y afectos humanos. Ningún hombre sería nunca infeliz si pudiese alterar sus sentimientos; como PROTEO, eludiría todos los ataques mediante continuas alteraciones de su figura y forma.

Pero la naturaleza nos ha privado, en gran medida, de este recurso. La estructura y constitución de nuestra mente no dependen más de nuestra elección que las de nuestro cuerpo. La generalidad de los hombres, incluso, no tiene la menor noción de que pueda ser siquiera deseable alguna alteración en este aspecto. Igual que una corriente sigue necesariamente las diversas inclinaciones del suelo sobre el que discurre, así es conducida por sus inclinaciones naturales la parte ignorante e inconsciente de la humanidad. Ésta se halla excluida de modo efectivo de todas las pretensiones de la filosofía y de la tan nombrada *medicina del alma*. Mas, la naturaleza tiene una prodigiosa influencia incluso sobre los sabios y conscientes, y no siempre está en el poder de un hombre corregir,

mediante su mejor arte e industria, su temperamento y lograr ese carácter virtuoso al que aspira. El imperio de la filosofía se extiende a unos pocos y, también con respecto a éstos, es muy débil y limitada su autoridad. Los hombres pueden muy bien ser conscientes del valor de la virtud y pueden desear alcanzarla, pero no siempre es seguro que logren sus deseos.

Quienquiera que considere sin prejuicios el curso de las acciones humanas, descubrirá que la humanidad está guiada casi por completo por la constitución y el temperamento, y que las máximas generales tienen poca influencia, en la medida en que afectan a nuestro gusto o sentimiento. Si un hombre posee un vivo sentido del honor y la virtud, junto con pasiones moderadas, su conducta siempre estará conforme con las reglas de la moralidad, o si se aparta de ellas, su regreso será sencillo y rápido. Por otro lado, cuando uno nace con una constitución mental tan perversa, con una disposición tan cruel e insensible, como para no tener inclinación ninguna por la virtud y la humanidad, ninguna simpatía por sus prójimos, ningún deseo de estima y aplauso; tal individuo debe ser reconocido como enteramente incurable, y no existe remedio alguno en la filosofía. No obtiene satisfacción sino con los objetos bajos y sensuales, o con la indulgencia ante algunas pasiones malignas; no siente remordimiento alguno que controle sus viciosas inclinaciones; no tiene ni siquiera ese sentido del gusto, que es requisito para hacerle desear un carácter mejor. Por mi parte, no sé cómo me dirigiría a tal individuo, o mediante qué argumentos intentaría reformarle. Si le hablase de la satisfacción interior que resulta de las acciones alabables y humanas, del delicado placer del amor y la amistad desinteresados, de los duraderos placeres de un buen nombre y una reputación establecida, podría replicarme, sin embargo, que, quizás, ésos sean placeres para los que sean susceptibles de ellos, pero que, por su parte, se encuentra a sí mismo de una inclinación y disposición bastante diferentes. Debo repetirlo: mi filosofía no ofrece ningún remedio en tal caso, y no podría sino lamentar la infeliz condición de esta persona. Pero, luego, me pregunto si alguna otra filosofía puede ofrecer un remedio, o si es posible mediante algún sistema volver virtuosa a la humanidad, por muy perversa que sea su estructura mental natural. La experiencia nos convencerá rápidamente de lo contrario, y me aventuraré a afirmar que, quizás, el beneficio principal que resulta de la filosofía surja de forma indirecta y proceda más de su influencia secreta e insensible que de su aplicación inmediata.[17]

Es cierto que una seria atención a las ciencias y artes liberales suaviza y humaniza el temperamento y protege esas delicadas emociones en las que consisten la virtud y el honor auténticos. Raramente ocurre, muy raramente, que un hombre de gusto y conocimiento no sea, al menos, un hombre honesto, por muchas debilidades que le acompañen. La inclinación de su mente hacia estudios especulativos debe someter en él las pasiones del interés y la ambición, y debe, al mismo tiempo, proporcionarle una mayor conciencia de todas las exigencias y deberes de la vida. Aprecia de modo más completo una distinción moral en los caracteres y costumbres, y su sentido de esta clase no es disminuido, sino al contrario muy desarrollado, por la especulación.

Junto a estos cambios imperceptibles en el temperamento y disposición, es muy

probable que puedan producirse otros por el estudio y la aplicación. Los prodigiosos efectos de la educación pueden convencernos de que la mente no es totalmente obstinada e inflexible, sino que admitirá muchas alteraciones de su realización y estructura originarias. Dejad que un hombre se proponga a sí mismo el modelo de un carácter que aprueba; dejadle conocer bien aquellos aspectos en los que su propio carácter se aparta de este modelo; dejadle mantener una observación constante de sí mismo e inclinar su mente, con un continuo esfuerzo, desde los vicios hacia las virtudes y, no dudo de que, sólo con el tiempo necesario, descubrirá en su temperamento una alteración para mejor.

El hábito es otro poderoso medio de reformar la mente e implantar en ella buenas disposiciones e inclinaciones. Un hombre que sigue una línea de sobriedad y moderación odiará el descontrol y el desorden. Si se compromete con la ocupación o el estudio, la indolencia le parecerá un castigo; si se obliga a sí mismo a practicar la beneficencia y la afabilidad, pronto repudiará todos los ejemplos de orgullo y violencia. Cuando uno está totalmente convencido de que el modo virtuoso de vida es preferible, si tiene simplemente suficiente resolución para imponer por algún tiempo cierta violencia sobre sí mismo, no tiene por qué desesperar de su reforma. La desgracia es que esta convicción y esta resolución nunca tienen lugar a menos que el hombre sea de antemano tolerablemente virtuoso.[18]

Así pues, aquí reside el mayor triunfo del arte y la filosofía: de forma imperceptible refina el temperamento y nos muestra aquellas disposiciones que deberíamos intentar lograr mediante una constante *desviación* de la mente y mediante un repetido *hábito*. Más allá de esto no puedo conceder que tenga una gran influencia, y debo albergar dudas respecto a todas esas exhortaciones y consolaciones que están tan en boga entre los razonadores especulativos.

Ya hemos observado que ningún objeto es en sí mismo deseable u odioso, valioso o despreciable, sino que los objetos adquieren estas cualidades a partir del carácter y constitución particular de la mente que los contempla. Por consiguiente, no hay argumentos o razones directos que puedan ser empleados con alguna fuerza o influencia para disminuir o aumentar el aprecio de una persona por un objeto, para excitar o moderar sus pasiones.[19] Cazar moscas como DOMICIANO, si proporciona más placer, es preferible a cazar bestias salvajes, como WILLIAM RUFUS,[20] o a conquistar reinos, como ALEJANDRO.

Pero, aunque el valor de cualquier objeto puede ser determinado sólo por el sentimiento o la pasión de cada individuo, podemos observar que la pasión, al pronunciar su veredicto, considera no sólo el objeto tal como es en sí mismo, sino que lo contempla con todas las circunstancias que lo acompañan. Un hombre, extasiado de alegría a causa de su posesión de un diamante, no limita su contemplación a la piedra brillante que tiene ante sí; considera también su rareza, y de ahí procede principalmente su placer y exultación. Por consiguiente, aquí puede tomar parte un filósofo y sugerir visiones particulares, y consideraciones y circunstancias, que de otro modo se nos hubiesen escapado, y, por ese medio, puede o moderar o excitar cualquier pasión particular.

Puede parecer irracional negar completamente la autoridad de la filosofía en este

aspecto, pero debe confesarse que ahí reside esa fuerte presunción en su contra, según la cual si estas consideraciones fuesen naturales y obvias, se habrían descubierto por sí mismas sin la ayuda de la filosofía; si no fuesen naturales, nunca habrían tenido influencia ninguna sobre las pasiones. *Éstas* son de una naturaleza muy delicada y no pueden ser forzadas u obligadas ni por el mejor arte o industria. Una consideración que buscamos a propósito, en la que penetramos con dificultad, que no podemos mantener sin cuidado y atención, no producirá nunca esos genuinos y duraderos impulsos de la pasión, que son el resultado de la naturaleza y de la constitución de la mente. Un hombre puede intentar curarse a sí mismo del amor observando a su amada a través del medio *artificial* de un microscopio o un cristal de aumento y contemplando allí la rudeza de su piel y la monstruosa proporción de sus rasgos, de la misma forma que confía en excitar o moderar cualquier pasión mediante los *artificiales* argumentos de un SÉNECA o un EPICTETO. En ambos casos, el recuerdo del aspecto y la situación natural del objeto volverán a él. Las reflexiones de la filosofía son demasiado sutiles y distantes para tener un espacio en la vida común, o para erradicar cualquier pasión. El aire es demasiado sutil para respirarlo allí donde está por encima de los vientos y nubes de la atmósfera.

Otro defecto de esas refinadas reflexiones que la filosofía nos propone es que, por lo común, no pueden disminuir o extinguir nuestras pasiones viciosas sin disminuir o extinguir las que son virtuosas, y sin volver la mente totalmente indiferente e inerte. En su mayor parte, son generales y aplicables a todas nuestras afecciones. Confiamos en vano en dirigir su influencia sólo hacia un lado. Si las hemos vuelto íntimas y presentes para nosotros mediante estudio y meditación incesantes, actuarán sobre el conjunto y difundirán una insensibilidad general sobre la mente. Cuando destruimos los nervios, extinguimos en el cuerpo humano el sentido del placer junto con el del dolor.

Resultará fácil descubrir con un golpe de vista uno u otro de esos defectos en la mayoría de esas reflexiones filosóficas tan celebradas tanto en los tiempos antiguos como en los modernos. *No dejes que las injurias o violencia de los hombres*, dicen los filósofos,[21] *te descompongan jamás con ira u odio. ¿Sentirías ira contra el mono por su malicia, o contra el tigre por su ferocidad?* Esta reflexión nos conduce a una mala opinión de la naturaleza humana y debe extinguir los afectos sociales. También tiende a prevenir todo remordimiento por los crímenes propios de un hombre, cuando considera que el vicio es tan natural a la humanidad como los instintos particulares a las criaturas salvajes.[22]

Todo mal nace del orden del universo, que es absolutamente perfecto. ¿Querrías alterar un orden tan divino a causa de tu propio y particular interés? ¿Y qué ocurre si los males que padezco nacen de la malicia o la opresión? Pero los vicios e *imperfecciones del hombre también están comprendidos dentro del orden del universo*:

> *Si las plagas y terremotos no alteran el plan divino,*
> *entonces, ¿por qué han de hacerlo un* BORGIA *o un* CATILINA*?*[23]

Concedamos esto y mis propios vicios serán también una parte del mismo orden.

A alguien que dijo que no era feliz nadie que no estuviese por encima de las opiniones, replicó un ESPARTANO que, entonces, nadie es feliz excepto los mentirosos y ladrones.[24]

El hombre nace para ser miserable y ¿se sorprende de cualquier desgracia particular?; ¿y tiene la propiedad de caer en la tristeza y las lamentaciones ante cualquier desastre? Sí, muy razonablemente lamenta que haya nacido para ser miserable. Tu consolación ofrece cien desgracias a cambio de una, de la que pretendes librarle.

Deberías tener siempre ante tus ojos la muerte, la enfermedad, la pobreza, la ceguera, el exilio, la calumnia y la infamia, como males que son inherentes a la naturaleza humana. Si alguno de estos males le falta a tu lote, considerarás a éste el mejor cuando hayas hecho el recuento. Yo contesto que si nos limitamos a una reflexión general y distante sobre los males de la vida humana, ésta puede no tener efecto alguno para prepararnos ante ellos. Si, mediante una meditación retirada e intensa, los hacemos presentes e íntimos para nosotros, *ése* es el secreto para envenenar todos nuestros placeres y volvernos perpetuamente miserables.

Tu tristeza es vana, y no cambiará el curso del destino. Muy cierto, y por esa razón misma estoy triste.

La consolación de Cicerón para la sordera es de alguna manera curiosa. *¿Cuántas lenguas existen, dice, que no comprendes? El* PÚNICO, *el* HISPANO, *el* GALO, *el* EGIPCIO, *etc. Con respecto a todos ellos es como si fueses sordo; sin embargo, te es indiferente la cuestión. ¿Entonces, constituye una desgracia tan grande ser sordo a una lengua más?*[25]

Prefiero la respuesta de ANTIPATRO el CIRENAICO,[26] cuando algunas mujeres se estaban compadeciendo de él por su ceguera: *¡Qué decís!*, contestó, *¿pensáis que no hay placeres en las sombras?*

Dice FONTENELLE, que *no hay nada más destructivo para la ambición y la pasión por las conquistas que el actual sistema de astronomía. ¡Qué cosa tan pobre resulta incluso el globo entero, en comparación con la infinita extensión de la naturaleza!* Esta consideración es, evidentemente, demasiado distante como para tener ninguna consecuencia. O, si la tuviese, ¿no destruiría igual el patriotismo que la ambición? El mismo autor galante añade, con alguna razón, que los brillantes ojos de las damas son los únicos objetos que no pierden nada de su brillo o valor con las amplias consideraciones de la astronomía, sino que se mantienen a prueba de cualquier sistema. ¿Recomendarían los filósofos limitar a ellos nuestras pasiones?

El exilio, dice PLUTARCO a un amigo condenado a ostracismo, *no es ningún mal. Los matemáticos nos dicen que la tierra entera no es sino un punto, comparada con los cielos. Cambiar de país, así pues, es poco más que pasarse de una a otra acera. El hombre no es una planta, arraigada en un trozo de tierra determinado; todos los suelos y todos los climas son igualmente adecuados para él.*[27] Estos lugares comunes son

admirables, si sólo pudiesen caen en manos de personas exiliadas. Pero ¿qué ocurre si llegan también a conocimiento de aquellos que están empleados en los asuntos públicos y destruyen todo su afecto por su país natal? ¿O es que funcionarán como la medicina de un charlatán, que es igual de buena para una diabetes que para una hidropesía?

Es cierto que, si un ser superior fuese introducido en un cuerpo humano, el conjunto de la vida le parecería tan miserable, despreciable y pueril, que nunca podría ser inducido a tomar parte en nada, y apenas prestaría atención a lo que pasase a su alrededor. Llevarlo a tal condescendencia, como para desempeñar el papel de un FILIPO con entusiasmo y dedicación sería mucho más difícil que obligar al mismo FILIPO a arreglar zapatos viejos con el debido cuidado y atención, después de haber sido rey y conquistador durante cincuenta años —la ocupación que LUCIANO[28] le asigna en las regiones infernales—. Ahora bien, todos los mismos tópicos de desprecio por los asuntos humanos que podrían actuar sobre este supuesto ser se le ocurren también a un filósofo, pero, al ser éstos, de alguna manera, desproporcionados para la capacidad humana, y no siendo combatidos con la experiencia de nada mejor, no provocan una completa impresión en él. Ve su verdad, pero no la siente suficientemente; es siempre un filósofo sublime cuando no lo necesita, esto es, en tanto que nada le perturba ni excita sus pasiones. Mientras los otros juegan, contempla su dedicación y su ardor, pero, nada le pone más en su sitio que el hecho de que, comúnmente, es arrastrado por las mismas pasiones que tanto había condenado mientras se mantenía como un simple espectador.

Principalmente, hay dos consideraciones que se encuentran en los libros de Filosofía, de las que no ha de esperarse ninguna consecuencia importante; y esto, porque estas consideraciones están extraídas de la vida común y se descubren siempre en las visiones más superficiales de los asuntos humanos. Cuando reflexionamos sobre la brevedad e inseguridad de la vida, ¡qué despreciables parecen todos nuestros anhelos de felicidad! E, incluso, si extendemos nuestra atención más allá de nuestra propia vida, ¡qué frívolos parecen nuestros más amplios y generosos proyectos cuando consideramos los incesantes cambios y revoluciones de los asuntos humanos, por los que las leyes y el conocimiento, libros y gobiernos, son arrastrados por el tiempo como por una rápida corriente y se pierden en el inmenso océano de la materia! Una reflexión tal, ciertamente, tiende a destruir todas nuestras pasiones, pero, además de esto, ¿no se opone al artificio de la naturaleza, que felizmente nos ha engañado con la idea de que la vida humana es de alguna importancia? Y ¿no puede una reflexión tal ser empleada con éxito por los razonadores voluptuosos para llevarnos, desde los senderos de la acción y la virtud, a los floridos prados de la indolencia y el placer?

TUCÍDIDES nos informa de que, durante la famosa peste de ATENAS, cuando la muerte parecía presente para todos, una algarabía y jovialidad disolutas dominaban a la gente, que se exhortaban unos a otros a disfrutar al máximo de la vida mientras duraba. La misma observación es hecha por BOCCACCIO con respecto a la peste de FLORENCIA. Un principio similar hace que los soldados, durante la guerra, sean más aficionados al juego y al despilfarro que ninguna otra raza de hombres. El placer del presente es siempre importante, y todo aquello que disminuye la importancia de todos los demás objetos debe

tener sobre él una influencia y una importancia adicionales.[29]

La *segunda* consideración filosófica que, a menudo, puede tener influencia sobre las pasiones procede de una comparación de nuestra propia condición con la condición de otros. Continuamente estamos realizando esta comparación, incluso en la vida ordinaria, pero la pena es que somos más proclives a comparar nuestra situación con la de nuestros superiores que con la de nuestros inferiores. Un filósofo corrige esta debilidad natural volviendo su mirada hacia el otro lado, con el fin de estar contento con la situación en la que la naturaleza le ha colocado. Hay pocas personas que no sean susceptibles de algún consuelo mediante esta reflexión, aunque, a un hombre con una auténtica buena naturaleza, la visión de las miserias humanas debería producirle más pena que consuelo, y añadiría, a sus quejas por sus propias desgracias, una profunda compasión por las ajenas. Tal es la imperfección incluso de los mejores de estos tópicos filosóficos de consolación.[30]

Concluiré esta cuestión observando que, aunque la virtud sea sin duda la mejor elección, cuando es accesible, sin embargo, es tal el desorden y la confusión de los asuntos humanos que no ha de esperarse nunca en esta vida ninguna distribución regular o perfecta de la felicidad y la miseria. No sólo los bienes de la fortuna y los dones del cuerpo (ambos son importantes), no sólo estas ventajas, digo, están repartidas de forma desigual entre virtuosos y viciosos, sino que incluso la mente misma participa, en algún modo, de este desorden, y el carácter más valioso, por la constitución misma de las pasiones, no siempre disfruta de la mayor felicidad.

Se puede observar que, aunque todos los dolores corporales proceden de algún desorden en la parte o el órgano, sin embargo, el dolor no siempre resulta proporcionado al desorden, sino que es mayor o menor, conforme a la mayor o menor sensibilidad de la parte sobre la que los nocivos humores ejercen su influencia. Un *dolor de muelas* produce convulsiones más violentas que una *tisis* o una *hidropesía*. Del mismo modo, podemos observar, con respecto a la economía de la mente, que todo vicio es realmente pernicioso; sin embargo, la alteración o dolor no es calculada por la naturaleza en proporción exacta con el grado de vicio, ni es siempre el más feliz el hombre de mayor virtud, incluso haciendo abstracción de los accidentes externos. Una disposición sombría y melancólica es ciertamente, *para nuestros sentimientos*, un vicio o imperfección, pero, como puede estar acompañada de un gran sentido del honor y de una gran integridad, puede ser encontrada en muchos caracteres valiosos; aunque, por sí sola, es suficiente para amargar la vida y volver a la persona afectada por ella completamente desgraciada. Por otra parte, un villano egoísta puede poseer una agilidad y presteza de temperamento, una cierta *alegría de espíritu*, que es en verdad una buena cualidad, pero que es recompensada mucho más allá de su valía y que, cuando va acompañada de buena fortuna, compensará el dolor y el remordimiento que nacen de todos los vicios.

Añadiré, como una observación en el mismo sentido, que si un hombre está expuesto a un vicio o imperfección, a menudo puede ocurrir que una buena cualidad que posee junto con él le volverá más miserable que si fuese completamente vicioso. Una persona de tal imbecilidad de temperamento como para ser fácilmente destrozado por la

aflicción es más infeliz, por estar dotado de una disposición generosa y amigable, que le despierta un vivo interés por los demás y que le expone más a la fortuna y a los accidentes. Un sentido de vergüenza en un carácter imperfecto es seguramente una virtud, pero produce gran dolor y remordimiento, de los que está completamente libre el desahuciado villano. Una constitución muy amorosa, unida a un corazón incapaz de amistad, resulta más feliz que el mismo exceso de amor unido a una generosidad de temperamento, la cual lleva a un hombre más allá de sí mismo y le hace un total esclavo del objeto de su pasión.

En una palabra, la vida humana se halla más gobernada por la fortuna que por la razón; ha de ser considerada más como un aburrido pasatiempo que como una ocupación seria; y se halla más influida por el humor particular que por principios generales. ¿Nos dedicaremos a ella con pasión y ansiedad? No merece tanto interés. ¿Seremos indiferentes a lo que ocurre? Perderemos todo el placer del juego por nuestra flema y falta de interés. Mientras estamos razonando sobre la vida, la vida se va, y la muerte, aunque quizá la acepten de forma diferente, trata igual al loco que al filósofo. Someter la vida a una regla y método exactos es, por lo común, una ocupación dolorosa y a menudo infructuosa. ¿No es esto una prueba de que sobreestimamos el premio por el que luchamos? Incluso razonar de forma tan cuidadosa sobre ella y determinar precisamente su justo concepto sería sobreestimarla, si no fuera porque, para algunos temperamentos, esta ocupación es una de las más entretenidas en las que posiblemente podría emplearse la vida.

---

11 Éste cierra la serie de cuatro ensayos dedicada por Hume a reproducir, analizar y, en muchos casos, satirizar, los paradigmas filosófico-morales más tradicionales en la historia de la filosofía europea.

12 Es la crítica tradicional en Hume a la pasión por la simplicidad, que «ha sido la fuente de tanto razonamiento falso en filosofía», EPM Appendix 2, 6 / [SB 298.

13 Aquí comienza la exposición y defensa de la conocida posición gnoseológico-moral antiobjetivista y antirracionalista, que constituye uno de los puntos centrales de la Ética de Hume y que considero clave para la identificación preferente —que no total— del personaje del Escéptico con Hume. Esta posición, tanto en su faceta moral como en la puramente gnoseológica, puede encontrarse expuesta en diversos pasajes de las «obras mayores» de Hume; *cf.* por ejemplo THN 3, 1, 1, 26 / [SB 469.

14 Tras este tipo de calificativos se esconde la encendida polémica de Hume en contra del racionalismo y objetivismo morales que, sobre todo en la persona de William Wollaston (1659-1724), serán una referencia crítica constante por parte de Hume. *Cf.* a este respecto THN 3, 1, 1, 15 nota 139 / [SB 461-462.

15 Es cierto que en este fragmento y en otros textos —principalmente en *A Dialogue*, en EPM / [SB 324-343— Hume insiste en los elementos relativos de las distinciones morales; no obstante, no sería correcto extraer de ahí una interpretación radicalmente relativista de su Ética, por la simple razón de que este tipo de afirmaciones deben ser contempladas a la luz de la teoría general de Hume sobre la semejanza estructural de las diversas y particulares naturalezas humanas. Así pues, el relativismo de Hume, en una consideración global y no fragmentaria de su pensamiento, parece ser «sólo relativo».

16 Si no temiese parecer demasiado filosófico, recordaría a mi lector esa famosa doctrina, que se supone ha sido probada totalmente en los tiempos modernos: «Que sabores y colores, y todas las demás cualidades sensibles, no residen en los cuerpos, sino simplemente en los sentidos». Es el mismo caso de la belleza y la

deformidad, de la virtud y el vicio. Por mucho que esta doctrina niegue la realidad de estas últimas cualidades no más que la de las primeras, no es necesario que ocasione peligro alguno a críticos o moralistas. Aunque se concediese que los colores residen sólo en el ojo, ¿serían alguna vez tintoreros y pintores menos respetados o estimados? Hay suficiente uniformidad en los sentidos y sentimientos de la humanidad, para hacer de todas estas cualidades los objetos del arte y del razonamiento, y que tengan la mayor de las influencias en la vida y en las costumbres. Y de la misma forma que es cierto que el descubrimiento de la filosofía natural antes mencionado no produce alteración ninguna en la acción y en la conducta, ¿por qué produciría alteración alguna un descubrimiento similar en la filosofía moral? *(N. del A.)* En esta nota se aprecia perfectamente el doble carácter del escepticismo de Hume: radical, en primer lugar, en lo que respecta a la crítica del objetivismo moral racionalista, pero, en segundo lugar, moderado en lo que respecta a la articulación de *constancia* y *variabilidad* dentro de su teoría de la naturaleza humana.

27 Esto concuerda plenamente con la visión humeana de la función y utilidad práctica de la razón. La razón (esto es, la filosofía) no podría someter nunca de modo directo a las pasiones; su influencia, que es real, no puede, sin embargo, ser sino indirecta.

18 De alguna manera, Hume está apelando a la autonomía radical de la experiencia moral, esto es, la Moral sólo surge y se desarrolla a partir de sí misma; el individuo tiene que estar de algún modo dentro del punto de vista moral para acceder a ella. Fernando Savater señala algo similar cuando se refiere a la necesidad de la experiencia originaria de la «voluntad de valor», la experiencia de que no todo vale igual ni en la misma forma, a fin de que cobre sentido toda la construcción ética (*Invitación a la Ética*, Barcelona, Anagrama, 1982, págs. 53 y sigs.).

19 Obsérvese que Hume insiste en que la influencia práctica de la razón no es directa; no obstante, y como hemos expuesto en la introducción, la razón cumple una importante función moral *indirecta*.

20 Guillermo II de Inglaterra (*ca*. 1056-1100). Hijo de Guillermo el Conquistador, fue rey de Inglaterra desde 1087 a 1100. «Rufus» es un apodo: para unos alude al rojo de su cabello *(red)*; para otros a su rudeza de carácter *(rude)*. Murió asesinado precisamente en una cacería por orden de su hermano, el futuro Enrique I de Inglaterra.

21 Plutarco, *de ira cohibenda*. *(N. del A.)*

22 Esta idea es muy importante dentro de la filosofía moral y política de Hume. Hume es «naturalista» en el sentido sutil de que piensa que los artificios morales y políticos ingeniados por el hombre (posición convencionalista) surgen a partir de las necesidades naturales de éste (posición naturalista) y están subordinados a ellas. Por el contrario, Hume critica duramente el «naturalismo clásico» de corte racionalista, que pretende definir el concepto de «lo moral» a partir de «lo natural», con los evidentes absurdos a que ello conduce: en cuanto a naturalidad, el vicio es tan natural como la virtud. *Cf*. para este tema THN 3, 1, 2, 9-10 / [SB 474-475.

23 Hume comienza aquí su crítica de algunos lugares comunes de la tradición moral, con especial referencia al estoicismo. En cursiva aparecen los consejos morales o preceptos criticados.

24 Plutarco. Lacon, *Apophtheg*. *(N. del A.)*

25 Tusc., *Quæst*., lib. v, 40. *(N. del A.)*

26 Antipatro o Antipater de Tiro, filósofo estoico del siglo I a.C. que influyó sobre Catón de Útica.

27 *De exilio*. *(N. del A.)*

28 Luciano de Samosata, retórico y filósofo griego (*ca.* 125-192). La obra a la que se refiere Hume es *Diálogos de los muertos*.

29 En vez de esta frase, en las ediciones C y D (*vid*. nota 2) puede leerse lo siguiente: «Y es observable en este Reino que la larga Paz, al producir Seguridad, los ha alterado mucho en este Aspecto, y ha apartado bastante a nuestros Oficiales del generoso Carácter de su Profesión».

30 El escéptico, quizá, lleva la cuestión demasiado lejos cuando reduce a estos dos todos los tópicos y reflexiones filosóficos. Parece haber otros cuya verdad es innegable, y cuya tendencia natural es tranquilizar y suavizar todas las pasiones. La filosofía, gradualmente, los fija, los estudia, los sopesa, los confía a la memoria, y los vuelve familiares para la mente. Y su influencia puede ser considerable sobre los temperamentos que sean

reflexivos, amables y moderados. Pero ¿cuál es su influencia —dirás—, si el temperamento se halla anteriormente dispuesto de forma similar a la que pretenden darle? Al menos pueden fortalecer ese temperamento y proporcionarle unas consideraciones, mediante las cuales puede entretenerse y cultivarse. Aquí están algunos ejemplos de tales reflexiones filosóficas.

1. ¿No es cierto que toda condición tiene males ocultos? Entonces, ¿por qué envidiar a nadie?

2. Todo el mundo ha conocido males y hay un equilibrio en el conjunto. ¿Por qué no estar contentos con el presente?

3. La costumbre mata el sentido tanto del bien como del mal y lo nivela todo.

4. La salud y el carácter lo son todo. El resto es de poca importancia excepto en cuanto éstos son afectados.

5. ¿Cuántas otras cosas buenas poseo? Entonces, ¿por qué afligirme por una mala?

6. ¿Cuántos otros son felices con la condición de la que me quejo? ¿Cuántos me envidian?

7. Todo bien ha de ser pagado: la Fortuna con el trabajo, los favores con el servilismo. ¿Pagaría el precio a pesar de obtener el beneficio?

8. No esperes en la vida una felicidad demasiado grande. La naturaleza humana no la admite.

9. No te propongas una felicidad demasiado complicada. Pero ¿depende eso de mí? Sí; la primera elección, sí. La vida es como un juego; uno escoge el juego y la pasión, gradualmente, define el objeto adecuado.

10. Anticipa mediante la esperanza y la imaginación el futuro consuelo que el tiempo, de modo infalible, otorga a toda aflicción.

11. Deseo ser rico. ¿Por qué? Porque puedo poseer muchos bellos objetos: casas, jardines, carruajes, etc. ¿Cuántos bellos objetos ofrece la naturaleza a cada uno sin gasto alguno? Si los disfrutaste, suficientes. Si no lo hiciste, contempla el efecto de la costumbre o del carácter, que rápidamente disipan el placer de las riquezas.

12. Deseo la fama. Pienso esto: si actúo bien, lograré la estima de todos mis conocidos. Y ¿qué significa todo el resto para mí?

Estas reflexiones son tan obvias que es sorprendente que no se le ocurran a cada hombre; son tan convincentes que es sorprendente que no persuadan a cada hombre. Pero, quizá se le ocurran y persuadan a la mayoría de los hombres, cuando consideran la vida humana desde una perspectiva general y apacible. Mas, allí donde sucede algún incidente real que influya; cuando la pasión es excitada, la imaginación agitada, se demanda un ejemplo y urge un consejo. El filósofo se pierde en el hombre y busca en vano esa persuasión que antes parecía tan firme e inamovible. ¿Qué remedio hay para este inconveniente? Ayúdate con una lectura frecuente de los amenos moralistas; recurre al conocimiento de PLUTARCO, la imaginación de LUCIANO, la elocuencia de CICERÓN, el ingenio de SÉNECA, la jovialidad de MONTAIGNE, la sublimidad de SHAFTESBURY. Los preceptos morales, presentados así, calan hondo y fortalecen la mente contra las ilusiones de la pasión. Pero, no confíes totalmente en la ayuda externa; adquiere mediante el hábito y el estudio este temperamento filosófico que da fuerza a la reflexión y que, volviendo independiente gran parte de la felicidad, hace desaparecer la irritabilidad procedente de todas las pasiones desordenadas y tranquiliza la mente. No desprecies estas ayudas, pero tampoco confíes demasiado en ellas, a menos que la naturaleza haya sido favorable en cuanto al temperamento de que te ha dotado. *(N. del A.)*

DIÁLOGOS SOBRE LA RELIGIÓN NATURAL

Traducción y notas de
CARLOS MELLIZO

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente traducción se basa en *Dialogues concerning natural religion* [ed. de N. K. Smith], Indianápolis-Nueva York, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 2.ª ed., 1947.

PÁNFILO A HERMIPO

Se ha hecho notar, amigo Hermipo, que aunque los filósofos antiguos impartían la mayoría de sus enseñanzas en forma de diálogo, este método de composición ha sido muy poco practicado en épocas más recientes y apenas si ha tenido éxito en manos de quienes se han atrevido a intentarlo. Una argumentación exacta y regular, tal y como ahora se espera de las investigaciones filosóficas, obliga a un hombre de manera natural a emprender un camino didáctico y metódico que le permita explicar inmediatamente y sin preámbulo alguno el punto al que se dirige; y, de ahí en adelante, proceder sin interrupción a deducir las pruebas sobre las que su argumentación se funda. Presentar un *sistema* en forma de conversación resulta muy poco natural; y mientras que el que escribe un diálogo desea, al apartarse del estilo directo, dar un aire más libre a su trabajo y evitar la aparición de un *autor* y un *lector*, corre el riesgo de toparse con otro inconveniente más grave y dar la imagen del *pedagogo* y el *discípulo*. Por otra parte, si va a desarrollar la discusión en un ambiente de amigable camaradería sirviéndose de una variedad de asuntos marginales y conservando un equilibrio entre los dialogantes, a menudo pierde tanto tiempo en preparaciones y transiciones, que el lector difícilmente se verá compensado, por muchas que sean las amenidades inherentes al diálogo, al perder el orden, la brevedad y la precisión que han tenido que sacrificarse.

Sin embargo, hay algunos temas a los que la escritura dialogada se adapta particularmente y en los que el diálogo es preferible al método de composición directo y simple.

Cualquier punto de doctrina que sea tan *obvio* que apenas admita discusión, pero que al mismo tiempo sea tan *importante* que nunca pueda ser inculcado con excesiva frecuencia, parece requerir algún método de este tipo para ser tratado; un método en el que la novedad del estilo pueda compensar lo viejo del asunto, en el que la vivacidad de la conversación pueda reforzar el precepto, y en el que la variedad de puntos de vista expuestos por los diferentes personajes pueda hacer que la obra no resulte ni tediosa ni redundante.

Por otra parte, cualquier punto de doctrina que sea tan *oscuro* e *incierto* que la razón humana no pueda determinarse con exactitud respecto a él parece llevarnos naturalmente —si decidimos tratarlo— a hacerlo en forma de diálogo y conversación. A hombres razonables puede permitírseles diferir en aquello de lo que nadie puede estar razonablemente seguro. Sentimientos opuestos, incluso sin llegar a conclusión alguna, proporcionan un agradable entretenimiento; y si el asunto es curioso e interesante, el libro nos servirá para sentirnos en cierto modo acompañados y unirá los dos placeres más grandes y más puros de la vida humana: el estudio y la convivencia.

Felizmente, todas estas circunstancias se dan en el tema de la *religión natural*. ¿Qué

verdad hay tan cierta y evidente como la de la existencia de un Dios, verdad que han reconocido las épocas más ignorantes de la historia y para la que los genios más refinados han intentado ambiciosamente producir nuevas pruebas y argumentos? ¿Qué verdad tan importante como ésta, la cual es el fundamento de todas nuestras esperanzas, la base más segura de la moral, el más firme soporte de la sociedad y el único principio que no debería estar ausente ni por un momento de nuestros pensamientos y meditaciones? Pero al tratar de esta verdad evidente e importante, ¡cuántas cuestiones intrincadas surgen acerca de la naturaleza de ese divino Ser, de sus atributos, sus decretos y su plan de providencia! Tales cuestiones han sido siempre objeto de disputas entre los hombres; y por lo que se refiere a ellas, la razón humana no ha alcanzado ninguna determinación cierta. Sin embargo, estos temas son tan interesantes, que no podemos reprimir la inquietud de tornar a investigar sobre ellos, a sabiendas de que sólo la duda, la incertidumbre y la contradicción han sido hasta ahora el resultado de los estudios más exactos.

Tuve recientemente ocasión de observar esto cuando, según mi costumbre, pasé parte de la estación veraniega con Cleantes y estuve presente en las conversaciones que mantuvo con Filón y Demea, de las cuales ya te di hace poco una somera idea. Pero como me dijiste que te había picado la curiosidad, debo necesariamente entrar con más detalle en lo que fueron sus razonamientos, y exponer los varios sistemas que propusieron en lo referente a materia tan delicada como lo es la religión natural. El notable contraste entre sus diferentes personalidades hizo que tu curiosidad fuese aún mayor, cuando comparaste las exactas intervenciones filosóficas de Cleantes con el descuidado escepticismo de Filón, o la actitud de ambos con la rígida e inflexible ortodoxia de Demea. Mi corta edad convirtiome en mero testigo de sus disputas. Y esa curiosidad natural, propia de los primeros años de la vida, ha impreso tan profundamente en mi memoria toda la cadena de sus argumentos, que, según espero, no omitiré ni confundiré ninguna parte considerable de lo que allí se dijo.

PARTE I

[PÁNFILO]

Al reunirme con los visitantes que había encontrado sentados en la biblioteca de Cleantes, Demea felicitó a Cleantes por el gran esmero con que se había ocupado de mi educación, y por la infatigable constancia y perseverancia que tenía para con todas sus amistades.

[DEMEA]

El padre de Pánfilo, dijo, fue tu amigo íntimo; el hijo es tu discípulo, y bien podría considerársele como tu hijo adoptivo, a juzgar por los desvelos que te has tomado en toda rama de la ciencia y de la literatura que pudiera serle de utilidad. Estoy persuadido de que no careces ni de prudencia ni de espíritu de trabajo. Y por lo tanto te haré sabedor de una máxima que yo he observado con mis propios hijos y que me gustaría saber hasta qué punto coincide con lo que tú haces. El método que yo sigo en su educación se funda en el dicho de un antiguo: «Que los estudiantes de filosofía aprendan primero la lógica, luego la ética, después la física, y, en último lugar, la naturaleza de los dioses».[1] Según él, esta ciencia de la teología natural, al ser más profunda y abstrusa que ninguna, requiere la máxima madurez en el juicio de los estudiantes que se aplican a ella; y sólo puede serle confiada a una mente enriquecida con todas las otras ciencias.

[FILÓN]

¿Tanto tardas, dijo Filón, en enseñarles a tus hijos los principios de la religión? ¿No se corre el riesgo de que descuiden o rechacen por completo esas opiniones de las que tan poco han oído durante el curso de su educación?

[DEMEA]

Solamente he pospuesto el estudio de la teología natural como ciencia que está sujeta a razonamientos y disputas humanas, replicó Demea. Sembrar en sus almas la semilla de la piedad es mi primer cuidado. Y mediante continuos preceptos y enseñanzas, así como —según espero— mediante el buen ejemplo, imprimo profundamente en sus tiernas almas un hábito de respeto hacia los principios de la religión. Cuando están estudiando cualquier otra ciencia, les señalo la incertidumbre que se encierra en cada parte, las eternas disputas de los hombres, la oscuridad de toda filosofía y las extrañas y ridículas

conclusiones a las que han llegado algunos de los genios más grandes, siguiendo los principios de la mera razón humana. Habiendo domado así sus mentes hasta el punto de sujetarlas a un debido grado de sumisión y de autodesconfianza, no tengo escrúpulo alguno en presentarles los grandes misterios de la religión, ni tengo miedo de que caigan en esa arrogancia de la filosofía que podría llevarlos a rechazar las doctrinas y opiniones más firmemente establecidas.

[FILÓN]

Tu precaución de sembrar pronto la piedad en las almas de tus hijos es, ciertamente, una medida muy razonable y responde a lo que se requiere en esta edad profana e irreligiosa. Pero lo que me admira principalmente de tu plan de educación es tu método de sacar ventaja de los principios mismos de la filosofía y del saber, los cuales, al inspirar orgullo y autosuficiencia, han venido a ser, en todas las épocas, tan destructivos para los principios de la religión. Déjame señalar que las gentes vulgares que no están familiarizadas con la ciencia ni con la profunda investigación, al observar las disputas de los sabios, han solido tener un completo desprecio por la filosofía, y de esta manera se han reafirmado mucho más en los puntos fundamentales de la teología que les fue enseñada. Quienes han entrado un poco en el estudio y la investigación, al encontrar muchas apariencias de evidencia en las doctrinas más nuevas y extraordinarias, piensan que nada es demasiado difícil para la razón humana; y saltándose presuntuosamente todas las barreras, profanan los más íntimos santuarios del templo. Pero confío en que Cleantes estará de acuerdo conmigo en que una vez que hemos abandonado la ignorancia —el remedio más seguro—, queda todavía un medio de prevenir ese profano libertinaje. Dejemos que los principios de Demea se desarrollen y prosperen; persuadámonos hondamente de la debilidad, la ceguera y los estrechos límites de la razón humana; consideremos la incertidumbre y las contradicciones sin cuento con que se encuentra, incluso en asuntos que se refieren a la vida ordinaria y a la práctica; tengamos presentes los errores y engaños de nuestros propios sentidos, las dificultades insuperables que rodean los primeros principios de todos los sistemas, las contradicciones que van aparejadas a las ideas de materia, causa y efecto, extensión, espacio, tiempo, movimiento y, en una palabra, a toda clase de cantidad: el objeto de la única ciencia capaz de alcanzar alguna certeza o evidencia. Cuando estas dificultades son expuestas bien a las claras —cosa que suelen hacer algunos filósofos y casi todos los teólogos—, ¿quién puede tener la suficiente confianza en esta frágil facultad de la razón, como para tomar en serio sus determinaciones respecto a puntos tan sublimes, tan abstrusos y tan alejados de la vida común y de la experiencia? Cuando la coherencia entre las partes de una piedra, o, incluso, la composición de esas partes que la convierten en extensa, cuando estos objetos familiares —digo— son tan inexplicables y contienen circunstancias tan encontradas y contradictorias entre sí, ¿con qué seguridad podríamos decidir respecto al origen de los mundos o seguir las huellas de su historia de eternidad a eternidad?

[PÁNFILO]

Mientras Filón pronunciaba estas palabras, pude observar una sonrisa en los rostros de Demea y Cleantes. La sonrisa de Demea parecía implicar una satisfacción sin reservas ante las doctrinas expuestas; pero en las facciones de Cleantes pude atisbar un aire de sutileza, como si él hubiera detectado en los razonamientos de Filón algo de sorna o de buscada malicia.

[CLEANTES]

Lo que tú, Filón, propones, dijo Cleantes, es erigir la fe religiosa sobre el escepticismo filosófico; y piensas que si la certeza o evidencia es desterrada de cualquier otro objeto de investigación, irá a refugiarse en estas doctrinas teológicas y adquirirá allí una fuerza y autoridad superiores. Que tu escepticismo sea tan absoluto y sincero como parece, es algo que sabremos dentro de poco, cuando se disuelva esta reunión. Pues entonces podremos ver si sales por la puerta o por la ventana, y si realmente dudas que tu cuerpo tiene gravedad y puede herirse en la caída, tal y como asegura la opinión popular fundada en los engañosos sentidos y en la aún más engañosa experiencia. Y esta consideración, Demea, acaso pueda servir para disipar nuestra mala voluntad para con esta divertida secta de los escépticos: si hablan en serio, no podrán inquietar al mundo por mucho tiempo con sus dudas, cavilaciones y disputas; y si lo que dicen es solamente una broma, serán quizá censurables por sus chistes de mal gusto, pero no podrán ser nunca muy peligrosos ni para el Estado, ni para la filosofía, ni para la religión.

En realidad, Filón, continuó diciendo, parece cierto que aunque un hombre, en un momento de buen humor, y después de intensa reflexión sobre las muchas contradicciones e imperfecciones de la razón humana, pueda renunciar absolutamente a toda creencia y opinión, es imposible que persevere en este escepticismo total y lo incorpore a su conducta, siquiera por espacio de unas horas. Los objetos externos ejercen presión sobre él; las pasiones lo solicitan; su melancolía filosófica se desvanece; y ni la más extremada violencia ejercida sobre su propio talante será capaz de preservar durante algún tiempo esa pobre apariencia de escepticismo. Además, ¿qué razón hay para que se autoimponga una violencia así? Ésta es una cuestión a la que ni él mismo podría dar una respuesta consistente con sus principios escépticos. De manera que, vistas las cosas en conjunto, nada es más ridículo que los principios de los antiguos pirrónicos, si éstos intentaran extender por doquier el escepticismo que aprendieron en sus escuelas y que debería haber permanecido encerrado en ellas.

Según este modo de ver las cosas, parece haber una gran semejanza entre la secta de los estoicos y la de los pirrónicos, a pesar de su perpetuo antagonismo; y ambas parecen fundarse en esta máxima errónea: que lo que un hombre puede hacer algunas veces y en algunos estados de ánimo, puede hacerlo siempre y en todo estado de ánimo. Cuando la mente, por medio de reflexiones estoicas, se eleva a un sublime entusiasmo de virtud y valerosamente se atreve a comprometerse con cualquier *especie* de honor o con

el bien público, ni los más graves dolores y sufrimientos corporales prevalecerán sobre su alto sentido del deber. Y hasta quizá sea posible por estos procedimientos sonreír y exultar cuando se está en medio de torturas. Si de hecho y en realidad tal puede ser el caso algunas veces, con mucha mayor razón podrá un filósofo encerrado en su escuela o en su estudio ir excitándose a sí mismo hasta alcanzar un tal grado de entusiasmo, y soportar en su imaginación el más agudo dolor o el suceso más calamitoso que le sea posible concebir. Pero ¿cómo podrá sostener de manera constante ese entusiasmo? La inclinación de su mente se disipa y él no puede hacerla volver cuando se le antoje; las distracciones le apartan de su camino; las desgracias le sobrevienen cuando menos las espera; y el que era *filósofo* se convierte gradualmente en un *hombre de la plebe*.

[FILÓN]

Admito tu comparación entre los estoicos y los escépticos, replicó Filón. Pero, al mismo tiempo, podrás observar que aunque, en el estoicismo, las inclinaciones del alma no pueden dar soporte a los altos vuelos de la filosofía, ocurre, sin embargo, que, aun en los momentos en que caen a un nivel más bajo, retienen algo de lo que fue su primera disposición; y así, los efectos del razonamiento de un estoico brotarán en su conducta vital cotidiana y en el tono de todas sus acciones. Las antiguas escuelas, especialmente la de Zenón, produjeron ejemplos de virtud y de constancia que parecen asombrosos para el tiempo presente.

Vain Wisdom all and false Philosophy.
Yet with a pleasing sorcery could charm
Pain, for a while, or anguish; and excite
Fallacious Hope, or arm the obdurate breast
With stubborn Patience, as with triple steel .[2]

De la misma manera, si un hombre se ha acostumbrado a hacerse consideraciones escépticas sobre la incertidumbre y los estrechos límites de la razón, no las olvidará por completo cuando dirija su reflexión a otros asuntos, sino que nos encontraremos con que en todos sus principios y razonamientos filosóficos (no me atrevo a decir que también en su conducta común) será diferente de quienes jamás se formaron opinión alguna sobre el caso, o han albergado sentimientos más favorables con respecto a la razón humana.

Cualquiera que sea el extremo al que una persona quiera llevar sus principios especulativos de escepticismo, admito que tendrá que actuar, vivir y conversar como los demás hombres; y para justificar su conducta no tendrá que dar más razón que la de la absoluta necesidad de actuar así. Si alguna vez lleva sus especulaciones más allá de los límites que le impone esta necesidad, y filosofa acerca de asuntos naturales o morales, es que se siente atraído por un cierto placer y satisfacción que él encuentra en conducirse de ese modo. Además, considera que todo el mundo, incluso en la vida cotidiana, se ve obligado en mayor o menor medida a profesar esta filosofía; que desde nuestra más tierna infancia hacemos continuos progresos en la formación de principios más generales de conducta y razonamiento; que conforme más experiencia adquirimos y más fuerte es

la razón de que estamos dotados, siempre hacemos que nuestros principios sean más generales y comprehensivos; y que lo que llamamos *filosofía* no es otra cosa que una operación regular y metódica de la misma especie. Filosofar acerca de tales asuntos no es nada esencialmente diferente de razonar acerca de la vida común; y sólo habremos de esperar una mayor estabilidad, si no una mayor verdad, de nuestra filosofía, en virtud de su más exacto y más escrupuloso modo de proceder.

Pero cuando dirigimos la mirada más allá de los asuntos humanos y de las propiedades de los cuerpos que nos rodean; cuando llevamos nuestras especulaciones a esas dos eternidades que yacen antes y después del presente estado de cosas —a la creación y formación del universo, a la existencia y propiedades de los espíritus, a los poderes y operaciones de un Espíritu universal que existe sin principio ni fin y que es omnipotente, omnisciente, inmutable, infinito e inefable—, muy lejos tendríamos que estar de la más débil tendencia escéptica para no temer que nos hallásemos tratando de asuntos que caen por completo fuera del alcance de nuestras facultades. Siempre que confinemos nuestras especulaciones al comercio, o a la moral, o a la política, o a la crítica, cabe la posibilidad de que apelemos en cada momento al sentido común y a la experiencia, que servirán para reforzar nuestras conclusiones filosóficas y para, al menos en parte, ahuyentar las sospechas que tan justamente albergamos contra todo razonamiento que sea muy sutil y refinado. Pero en los razonamientos teológicos carecemos de esta ventaja; y debemos estar persuadidos de que nos hallamos frente a objetos que son demasiado grandes para nuestra capacidad, a pesar de que requerirían, más que ningún otro, el que nuestra mente estuviera familiarizada con ellos. Somos como forasteros en un país extraño, a quienes todo debe resultarles sospechoso, pues en todo momento corren el riesgo de violar las leyes y costumbres de las gentes con quienes viven y conversan. No sabemos hasta qué punto debemos confiar en nuestros métodos comunes de razonamiento cuando tratamos con semejante asunto, ya que incluso en la vida ordinaria y limitándonos a una provincia del saber que es especialmente apropiada para ellos, no podemos explicarnos debidamente, y sólo nos vemos impulsados por una suerte de instinto o necesidad al emplearlos.

La pretensión de todos los escépticos es que, cuando se considera la razón de un modo abstracto, es la razón la que proporciona argumentos invencibles contra sí misma; y que nunca podríamos retener la menor convicción y seguridad en asunto alguno, si nuestros sutiles y refinados argumentos escépticos no fueran corregidos por argumentos más naturales derivados de los sentidos y la experiencia. Pero es evidente que siempre que nuestros argumentos pierden esta ventaja y se apartan mucho de la vida común, el más refinado escepticismo viene pegado a ellos y es capaz de oponerse a ellos y equilibrarlos. Ninguno de los tipos de argumento tiene más peso que el otro. Así, pues, la mente deberá permanecer suspendida entre los dos; y es esta misma suspensión o equilibrio lo que constituye el triunfo del escepticismo.

[CLEANTES]

Lo que yo, Filón, observo con respecto a ti y a todos los escépticos especulativos es que vuestra doctrina y vuestras prácticas están sujetas a variación, tanto en los más abstractos puntos de teoría como en la conducta de la vida común. Siempre que una evidencia se manifiesta, os adherís a ella, a pesar de vuestro pretendido escepticismo; y también puedo observar que algunos de los de vuestra secta son tan dogmáticos como esos que hacen grandes profesiones de certeza y seguridad. Verdaderamente, ¿no sería ridículo un hombre que pretendiera rechazar la explicación que da Newton del maravilloso fenómeno del arco iris, sólo porque esa explicación da una anatomía prodigiosa de los rayos de luz, y ése es un asunto demasiado refinado para la comprensión humana? ¿Y qué le dirías tú a uno que no teniendo nada particular que objetar a los argumentos de Copérnico y Galileo en favor del movimiento de la Tierra, dejara de aceptarlos apoyándose en el principio general de que esos asuntos son demasiado grandiosos y demasiado remotos para ser explicados por la estrecha y falaz razón de la humanidad?

Hay ciertamente, como bien has observado, una clase de escepticismo febril e ignorante que hace que el hombre albergue un prejuicio general contra todo aquello que no entiende fácilmente y que le induce a rechazar todo principio que requiera, para ser probado y establecido, un razonamiento elaborado. Esta especie de escepticismo es fatal para el conocimiento, no para la religión; pues nos encontramos con que aquellos que lo profesan en mayor grado, a menudo dan su asentimiento no sólo a las grandes verdades de la teología natural, sino también a las opiniones más absurdas que la superstición tradicional les ha metido en la cabeza. Creen firmemente en las brujas, si bien no creerán ni prestarán la menor atención a la más sencilla proposición de Euclides. Pero los escépticos refinados y filosóficos caen en otra inconsistencia de naturaleza opuesta. Llevan adelante sus investigaciones hasta los más abstrusos rincones de la ciencia, y se ven recompensados a cada paso, en proporción a la evidencia con que van encontrándose: la luz es de hecho anatomizada; el verdadero sistema de los cuerpos celestes es descubierto y comprobado. Pero la nutrición de los cuerpos por medio del alimento continúa siendo un misterio inexplicable; la cohesión de las partes de la materia continúa siendo incomprensible. Estos escépticos, por tanto, están obligados en cada cuestión a considerar por separado cada evidencia en particular, y a otorgar su asentimiento de manera proporcional al grado de evidencia que tiene lugar. Esto es lo que hacen en todas las ciencias naturales, matemáticas, morales y políticas. ¿Y por qué no hacen lo mismo, pregunto yo, en la ciencia teológica y religiosa? ¿Por qué han de ser rechazadas las conclusiones de esta naturaleza, basándose exclusivamente en la general presunción de que la razón humana es limitada, y sin discutir para nada la evidencia? ¿No es esta conducta tan desigual una prueba clara de prejuicio y de pasión?

Decís que nuestros sentidos son falaces; que nuestro entendimiento es erróneo; que nuestras ideas, incluso las que se refieren a los objetos más familiares —la extensión, la duración, el movimiento—, están llenas de absurdos y contradicciones. Me desafiáis a resolver las dificultades o a reconciliar las contradicciones que vais descubriendo en ellas. Pero yo no tengo capacidad para una empresa tan enorme; carezco del necesario tiempo

libre para dedicarme a ella. Percibo que es superflua. Vuestra propia conducta en cada circunstancia refuta vuestros propios principios y da muestra de la firme confianza que tenéis en todas las recibidas máximas de la ciencia, de la moral, de la prudencia y de la justicia.

Nunca daré mi asentimiento a opinión tan desconsiderada como la que un celebrado escritor[3] mantiene cuando dice que los escépticos no son una secta de filósofos sino, simplemente, una secta de mentirosos. Sin embargo, me permito afirmar (espero que sin ofensa) que son una secta de bromistas o de guasones. Pero, por mi parte, cuando me apetezca distraerme y divertirme, elegiré, ciertamente, un entretenimiento de naturaleza menos perplejante y abstrusa. Una comedia, una novela o, como mucho, la lectura de la historia parecen entretenimientos más naturales que esas abstracciones y sutilidades metafísicas.

En vano haría el escéptico la distinción entre la ciencia y la vida ordinaria, o entre una ciencia y otra ciencia. Los argumentos empleados en todas ellas son, en rigor, de naturaleza semejante y contienen la misma fuerza y evidencia. Pero si hubiera alguna diferencia entre ellos, la ventaja caería del lado de la teología y de la religión natural. Muchos principios de la mecánica están fundados en razonamientos muy abstrusos, y, sin embargo, no hay hombre que tenga alguna pretensión científica, y no hay tampoco ningún escéptico especulativo que albergue la menor duda sobre ellos. El sistema copernicano contiene la paradoja más sorprendente y más contraria a nuestras concepciones naturales, a las apariencias y a nuestros sentidos; y sin embargo, hasta los monjes y los inquisidores se ven ahora obligados a dejar de oponerse a él. ¿Deberá Filón, hombre de genio tan liberal y de conocimientos tan extensos, albergar escrúpulos generales y absolutos con respecto a la hipótesis religiosa que está fundada en los argumentos más simples y evidentes, y que, a menos que se le pongan obstáculos artificiales, tiene tan fácil acceso a la mente humana y es tan fácilmente admitida por ella?

Podemos aquí observar, continuó Cleantes dirigiéndose a Demea, una circunstancia bastante curiosa que ha tenido lugar en la historia de las ciencias. Tras la unión, a raíz de la primera implantación del Cristianismo, entre filosofía y religión popular, nada era más corriente entre los maestros religiosos que sus declamaciones en contra de la razón, de los sentidos y de todo principio que derivase de la búsqueda e indagación humanas. Todos los tópicos de los antiguos académicos fueron adoptados por los Padres, y desde entonces se han propagado durante siglos por todas las escuelas y púlpitos de la Cristiandad. Los Reformadores abrazaron esos mismos principios de razonamiento, o, por mejor decirlo, de declamación; y todos los panegíricos sobre las excelencias de la fe estuvieron siempre salpicados de severos golpes y sátiras contra la razón natural. Un celebrado prelado[4] de la Iglesia romana, hombre de extensísimos conocimientos que escribió una demostración del Cristianismo, ha compuesto también un tratado que contiene todas las triviales objeciones del más rotundo y decidido pirronismo. Locke parece haber sido el primer cristiano que se atrevió a asegurar abiertamente que la fe no era otra cosa que una especie de razón; que la religión sólo era una rama de la filosofía, y

que una cadena de argumentos semejantes a la que pudiera establecer una verdad de tipo moral, o político, o físico, podría emplearse siempre para descubrir todos los principios de la teología tanto natural como revelada. El mal uso que Bayle y otros libertinos hicieron del escepticismo de los Padres y de los primeros Reformadores, dio lugar a que el juicioso parecer de Mr. Locke se difundiera aún más ampliamente. Y es hoy en cierto modo admitido por todos los que pretenden dedicarse al razonamiento y a la filosofía, que los términos *ateo* y *escéptico* son casi sinónimos. Y así como es cierto que muy pocos hombres profesan verdaderamente los principios del segundo, quisiera yo creer que son también muy pocos los que mantienen seriamente los del primero.

[FILÓN]

¿Recuerdas, dijo Filón, el magnífico dicho de Lord Bacon a este respecto?

[CLEANTES]

Que un poco de filosofía hace a un hombre ateo, y que mucha filosofía lo convierte a la religión, dijo Cleantes.

[FILÓN]

También es ésa una observación muy juiciosa, dijo Filón. Pero en lo que yo quería fijarme era en ese otro pasaje en el que, tras hacer mención del insensato del salmo de David que se dice en su corazón que Dios no existe, este gran filósofo [Bacon] observa que los ateos de hoy día muestran ser doblemente insensatos, ya que no sólo no se contentan con decirse en sus corazones que Dios no existe, sino que también se atreven a pronunciar esa impiedad con los labios, lo cual hace que sean doblemente culpables de indiscreción e imprudencia. Unas gentes así, por más ahínco que pusieran en sus afirmaciones, no podrían ser, me parece, muy temibles.

Mas aun a riesgo de que me clasifiques entre esa clase de insensatos, no puedo evitar hacerte partícipe de una observación que se me ha ocurrido al oír la historia del escepticismo religioso e irreligioso con que has estado amenizándonos. Me parece a mí que hay graves síntomas de manipulación clerical en todo el desarrollo de este asunto. Durante las épocas ignorantes como las que siguieron a la disolución de las escuelas antiguas, los clérigos pensaron que el ateísmo, el deísmo, o cualquier otra clase de herejía sólo podían proceder de un presuntuoso hacerse cuestión de las opiniones recibidas, y de la creencia de que la razón era capaz de igualar a cualquier otra cosa. La educación tenía entonces una poderosa influencia sobre las mentes de los hombres y una fuerza casi igual a la que poseen esas sugestiones de los sentidos y del entendimiento común, por las cuales hasta el escéptico con mayor determinación debe reconocerse gobernado. Pero en los tiempos presentes, cuando la influencia de la educación ha disminuido tanto y los hombres, en virtud de un intercambio más abierto con el mundo, han aprendido a comparar los principios populares de diferentes naciones y épocas, nuestros sagaces

clérigos han cambiado por completo su sistema de filosofía y hablan el lenguaje de los estoicos, de los platónicos y de los peripatéticos, y no el de los pirrónicos y académicos. Si desconfiamos de la razón humana, no tenemos ningún otro principio que nos lleve a la religión. Y así, escépticos en una época y dogmáticos en otra —según sea uno u otro sistema el que sirva el propósito de estos reverendos caballeros dándoles poder sobre la humanidad— están seguros de convertirlo en su principio favorito y postura establecida.

[CLEANTES]

Es muy natural, dijo Cleantes, que los hombres abracen esos principios con los que mejor puedan defender sus doctrinas; y no necesitamos recurrir a ningún tipo de manipulación clerical para explicar una actitud que, a fin de cuentas, es tan razonable. Y seguramente no hay nada que pueda contribuir tanto a que presumamos que unos principios sean verdaderos y deban ser abrazados, como el observar que tienden a confirmar la religión verdadera y que sirven para confundir las vanas cavilaciones de ateos, libertinos y librepensadores de todas las denominaciones.

---

[1] Crisipo *apud* Plut. *De repug. Stoicorum. (N. del A.)* Cap. 9, 1035a, g.

[2] Vano es todo saber, y falsa la filosofía.

Sin embargo, con su magia encantadora pueden suavizar el dolor o la angustia por algún tiempo, y despertar en nosotros una esperanza engañosa, o reforzar el obstinado pecho con una paciencia tan sólida como el acero.

JOHN MILTON, *El paraíso perdido*, libro II

[3] *L'art de penser. (N. del A.)* Antoine Arnauld, *La Logique ou l'art de penser*, 1662.

[4] Monseñor Huet. *(N. del A.)* Peter Daniel Huet, obispo de Afranches, *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, 1723.

PARTE II

[DEMEA]

Debo reconocer, Cleantes, que nada podría haberme sorprendido más que el modo en que has ido presentando tu argumento, dijo Demea. A juzgar por el tono general de tu discurso, se pensaría que has estado manteniendo la Existencia de un Dios, contra las vanas cavilaciones de ateos e infieles, y que te has visto en la necesidad de convertirte en campeón de ese principio fundamental de toda religión. Mas esto, según espero, no ha sido en absoluto puesto en duda entre nosotros. Estoy persuadido de que ningún hombre, o al menos ningún hombre con sentido común, jamás ha mantenido una duda seria con respecto a una verdad tan cierta y evidente de por sí. La cuestión no se refiere a la *existencia*, sino a la *naturaleza* de DIOS. Esto es lo que juzgo incomprensible y desconocido para nosotros, debido a las imperfecciones del entendimiento humano. La esencia de esa Mente suprema, sus atributos, su modo de existencia, la misma naturaleza de su duración: son estos asuntos y todas las características que se refieren a un Ser tan divino, lo que resulta misterioso para los hombres. Finitas, débiles y ciegas criaturas, deberíamos humillarnos ante su augusta presencia; y, conscientes de nuestras limitaciones, adorar en silencio sus perfecciones infinitas que ningún ojo vio, ningún oído oyó, ni jamás entraron en el corazón humano para ser concebidas. Éstas [perfecciones infinitas] están cubiertas de una espesa nube que las protege de toda curiosidad humana. Es una profanación tratar de indagar a través de esas sagradas oscuridades; y después de la impiedad de negar su existencia, le sigue en gravedad la temeridad de entremeterse en lo que son la naturaleza y esencia de Dios, sus decretos y atributos.

Pero a fin de que no pienses que mi *piedad* ha anulado por completo mi *filosofía*, apoyaré mi opinión, si es que necesita algún apoyo, en la autoridad de un gran filósofo. Podría citar a todos los teólogos que, casi desde la fundación del Cristianismo, han tratado de éste o de cualquier otro asunto de teología. Pero me limitaré ahora a mencionar a un pensador que ha sido igualmente celebrado tanto por su piedad como por su filosofía. Es el Padre Malebranche, quien recuerdo se expresaba de esta manera:[5] «No tanto debería llamarse a Dios espíritu para expresar positivamente lo que es, como para significar que no es materia. Es un Ser infinitamente perfecto, y no podemos dudar de ello. Pero del mismo modo que no deberíamos imaginar, incluso suponiéndolo corpóreo, que esté vestido de un cuerpo humano —como aseguran los antropomorfistas bajo pretexto de que esa figura sería más perfecta que ninguna otra—, tampoco deberíamos imaginar que el espíritu de Dios tiene ideas humanas o encierra alguna semejanza con nuestro espíritu, bajo pretexto de que no conocemos nada más perfecto que la mente del hombre. Más bien deberíamos creer que, así como comprende las perfecciones de la

materia sin ser algo material…, así también comprende las perfecciones de los espíritus creados, sin ser espíritu tal y como nosotros concebimos un espíritu. Su verdadero nombre es *El que es*, o en otras palabras, un Ser sin distinción alguna, Todo Ser, el Ser infinito y universal».

[FILÓN]

Ante una autoridad tan eminente como la que tú, Demea, acabas de citarnos, y habida cuenta de que podrías habernos citado otras mil más, parecería ridículo que yo añadiera mis sentimientos a lo que has dicho, o expresara mi aprobación a tu doctrina, dijo Filón. Pues, ciertamente, toda vez que hombres razonables traten de estos asuntos, no se harán cuestión de la *existencia* de la Deidad, sino solamente de su *naturaleza*. La primera verdad, como muy bien has dicho, es incuestionable y evidente de por sí. Nada existe sin una causa; y la causa original de este universo (sea ella lo que fuere) es lo que llamamos *Dios*, y a él adscribimos piadosamente toda clase de perfección. Cualquiera que ponga reparos a esta verdad fundamental merece todos los castigos que puedan caer sobre los filósofos, a saber, el ridículo, el desprecio y la desaprobación. Pero como toda perfección es relativa, nunca deberíamos imaginar que comprendemos los atributos de este divino Ser, ni tampoco deberíamos suponer que sus perfecciones encierran alguna semejanza o analogía con las perfecciones de una criatura humana. Justamente le atribuimos la sabiduría, el pensamiento, el don de providencia y el conocimiento, porque ésas son palabras muy honorables entre los hombres, y no tenemos otro lenguaje ni otros conceptos con los que podamos expresar nuestra adoración por él. Pero cuidémonos de pensar que nuestras ideas corresponden en modo alguno a sus perfecciones, o que sus atributos tienen alguna semejanza con las cualidades que se dan entre los hombres. Él es infinitamente superior a nuestra limitada vista y comprensión, y más debe considerársele como objeto de adoración en el templo, que como tema de disputación en las escuelas.

En realidad, Cleantes, no hay necesidad de recurrir a ese escepticismo afectado que te es tan desagradable, para arribar a esta determinación. Nuestras ideas no llegan más lejos de lo que alcanza la experiencia. No tenemos experiencia de los atributos ni de las operaciones divinas. No necesito concluir mi silogismo, porque tú mismo puedes inferir la conclusión. Y es un placer para mí (como espero que también lo sea para ti) ver cómo en este caso el ajustado razonamiento y la profunda piedad llegan a la misma conclusión, y ambos establecen la adorablemente misteriosa e incomprensible naturaleza del Ser Supremo.

[CLEANTES]

Para no perder tiempo en circunloquios, dijo Cleantes dirigiéndose a Demea, ni, mucho menos, en replicar a las pías declamaciones de Filón, explicaré brevemente cómo concibo yo este asunto. Mirad el mundo en derredor, contempladlo en su totalidad y en cada parte, y veréis que no es otra cosa que una gran máquina subdividida en un número

infinito de máquinas más pequeñas que a su vez admiten subdivisiones hasta el grado de rebasar lo que los sentidos y las facultades humanas pueden concebir y explicar. Todas estas varias máquinas, e incluso sus partes más diminutas, están ajustadas entre sí con una exactitud que produce la admiración de todos los hombres que las han contemplado. La curiosa adaptación de los medios a los fines que puede observarse en la naturaleza se asemeja con exactitud —aunque los excede con mucho— a los productos de cuño humano: ideas, pensamiento, sabiduría e inteligencia. Por tanto, como unos efectos se asemejan a los otros, nos vemos obligados a inferir, según todas las reglas de la analogía, que las causas también se asemejan, y que el Autor de la naturaleza es en cierto modo similar a la mente del hombre, aunque en posesión de facultades mucho más poderosas, proporcionales a la grandeza de la obra que ha ejecutado. Por medio de este argumento a posteriori, y sirviéndonos únicamente de él, probamos de modo terminante la existencia de una Deidad y su semejanza con la mente e inteligencia humanas.

[DEMEA]

Voy a tomarme la libertad, Cleantes, dijo Demea, de decirte que si ya desde el primer momento no pude aprobar tu conclusión referente a la semejanza de la Deidad con los hombres, mucho menos puedo aprobar los medios de que te has valido para establecer dicha conclusión. ¡Qué cosa! ¡Nada de demostraciones sobre el Ser de Dios! ¡Nada de argumentos abstractos! ¡Nada de pruebas a priori! ¿Es que todas estas cosas sobre las que hasta ahora tanto han insistido los filósofos no son más que falacias y sofismas? ¿Es que no podemos, al tratar de este asunto, llegar más allá de la experiencia y la probabilidad? No diré que esto sea traicionar la causa en favor de una Deidad; pero, sin duda alguna, adoptando esa actitud de afectada candidez, das a los ateos ventajas que nunca podrían obtener sirviéndose de argumentos y razonamientos.

[FILÓN]

El reparo principal que tengo en este asunto, dijo Filón, no tanto se debe a que Cleantes piense que todos los argumentos religiosos hayan de reducirse a la experiencia, como a que esos argumentos no parece que sean los más ciertos e irrefutables de esa inferior especie. Que una piedra ha de caer, que el fuego ha de quemar, que la tierra tiene solidez, son cosas que hemos observado mil y mil veces; y cuando nos encontramos ante una realidad de esta naturaleza, no dudamos en inferir la conclusión a que estamos acostumbrados. La exacta semejanza entre los casos nos da una perfecta seguridad ante otro caso particular. No puede desearse ni buscarse una evidencia más poderosa. Pero a medida que nos apartamos, siquiera sea mínimamente, de la semejanza entre los casos, la evidencia disminuye proporcionalmente y puede llegar al punto en que se convierta en una mera *analogía* muy débil, sujeta a error e incertidumbre. Tras haber experimentado que la circulación de la sangre se da en las criaturas humanas, podemos asegurar, sin dudarlo, que se da también en los individuos Tito y Maevio; pero partiendo de la

circulación de la sangre en las ranas y en los peces, es solamente una presunción —aunque poderosa— deducir por analogía que se da también en los hombres y en otros animales. El razonamiento analógico es mucho más débil cuando inferimos la circulación de la savia en los vegetales partiendo de nuestra experiencia de que la sangre circula en los animales; y quienes se han empeñado en seguir inexorablemente esa imperfecta analogía se han encontrado, tras experimentos más exactos, con que estaban equivocados.

Si vemos una casa, Cleantes, concluimos con la mayor certeza que tuvo un arquitecto o constructor, ya que es ése un tipo de efecto que, según hemos experimentado, procede de ese tipo de causa. Pero, sin duda alguna, no te atreverás a afirmar que el universo encierra una tal semejanza con una casa, que nos permite inferir con la misma seguridad la existencia de una causa similar, o que la analogía es en este caso entera y perfecta. La desemejanza entre una casa y el universo es tan abrumadora, que lo único que podrías pretender sería, quizá, la conjetura o vaga suposición de que las causas de esas dos realidades se parecen en algo. En cuanto a la manera con que esa pretensión sería recibida por el mundo, es cosa que dejo a tu consideración.

[CLEANTES]

Sería, desde luego, muy mal recibida, replicó Cleantes. Y yo merecería ser censurado y detestado si estuviera de acuerdo contigo y dijera que las pruebas en favor de la existencia de una Deidad no pasan de ser una mera suposición o conjetura. Pero ¿es verdaderamente tan poco semejante la relación que tiene lugar entre los medios y los fines cuando los referimos a una casa y cuando los referimos al universo? ¿Es tan poco semejante en ambas realidades la economía de las causas finales, el orden, la proporción y la organización de cada parte? Los peldaños de una escalera han sido claramente diseñados para que las piernas del hombre puedan subir por ellos; y esta inferencia es cierta e infalible. Las piernas del hombre han sido también diseñadas [por Dios] para andar y subir. Verdad es que esta segunda inferencia no es tan absolutamente cierta, debido a la desemejanza que tú señalas; ¿pero quiere ello decir que por eso ha de merecer únicamente el nombre de suposición o conjetura?

[DEMEA]

¡Santo Cielo!, exclamó Demea interrumpiéndole. ¿Dónde estamos? ¡Celosos defensores de la religión se permiten afirmar que las pruebas en favor de una Deidad no alcanzan una evidencia perfecta! Y tú, Filón, de quien he dependido para probar el misterio adorable de la Naturaleza Divina, ¿das tu asentimiento a todas estas extravagantes opiniones de Cleantes? Pues, ¿qué otro calificativo puedo darles? ¿Cómo no censurar esos principios cuando son expuestos y apoyados por una tal autoridad ante un hombre tan joven como Pánfilo?

[FILÓN]

Pareces no darte cuenta, replicó Filón, de que yo discuto con Cleantes siguiendo su propio método, y de que, al mostrarle las peligrosas consecuencias de sus afirmaciones, espero conseguir que al final comparta nuestra opinión. Pero, según observo, lo que más te incomoda es la representación que ha hecho Cleantes del argumento a posteriori. Y viendo que ese argumento quizá pueda escapársete de las manos y convertirse en aire, piensas que se ha desfigurado hasta tal extremo, que no puedes creer que haya sido expuesto a su verdadera luz. Ahora bien, a pesar de lo mucho que disiento en otros aspectos del peligroso principio de Cleantes, debo reconocer que él ha presentado limpiamente su argumento, y voy a tratar de presentarte el asunto de tal modo que no tengas escrúpulos respecto a él.

Si un hombre hiciera abstracción de todo lo que conoce o ha visto, sería completamente incapaz, partiendo únicamente de sus propias ideas, de determinar qué clase de escena debe ser el universo, o de dar a un estado o situación de cosas preferencia sobre otro. Pues como nada de lo que puede concebir claramente podría estimarse imposible o contradictorio, cada quimera de su fantasía tendría igual fundamento; tampoco podría dar ninguna razón de por qué se adhiere a una idea o sistema, y rechaza otros que son igualmente posibles.

Asimismo, tras abrir los ojos y contemplar el mundo tal y como realmente es, le sería imposible al principio determinar la causa de un fenómeno, o, mucho menos, de la totalidad de las cosas, o del universo. Podrá dejar que su imaginación discurra libremente, y ésta podrá traerle una infinita variedad de informes y representaciones. Todos ellos serían posibles. Pero, al ser igualmente posibles, este hombre no podría nunca darse a sí mismo una explicación satisfactoria de por qué prefiere una posibilidad a todas las demás. Sólo la experiencia puede indicarle la verdadera causa de un fenómeno.

Ahora bien, según este método de razonamiento, Demea, se sigue (tal y como el propio Cleantes ha concedido implícitamente) que el orden, el arreglo o el ajuste de las causas finales no es de suyo una prueba de designio, excepto en la medida en que hayamos experimentado su procedencia de tal principio. Por todo lo que sabemos a priori, la materia muy bien podría contener la fuente u origen del orden dentro de sí misma, igual que la mente. Y no hay mayor dificultad en concebir que los varios elementos, a partir de una desconocida causa interna, lleguen a organizarse de la forma más sofisticada, que en concebir que sus ideas lleguen a organizarse de esa forma en una gran mente universal, debido a una semejante causa interna desconocida. Se concede que ambas suposiciones tienen una igual posibilidad. Pero descubrimos mediante la experiencia (según Cleantes) que hay una diferencia entre ellas. Amontonad varias piezas de metal sin forma ni figura alguna, y veréis que son incapaces de convertirse por sí mismas en un reloj. Sin un arquitecto, la piedra, el cemento y la madera no podrán erigirse en una casa. Sin embargo, vemos que las ideas de la mente humana, en virtud de una desconocida e inexplicable economía, se organizan de tal modo que pueden formar el proyecto de un reloj o de una casa. La experiencia, por tanto, prueba que en la mente hay un principio original de orden, y no en la materia. A partir de efectos semejantes inferimos causas semejantes. Y como la ordenación de los medios a los fines en el

universo es similar a la que se da en una máquina de invención humana, podemos concluir que las causas de una y otra realidad también han de ser semejantes.

Debo reconocer que me escandalicé desde un principio ante esta semejanza que se establece entre la Deidad y las criaturas humanas. Y no puedo dejar de pensar que dicha semejanza implica una tal degradación del Ser Supremo, que ningún buen teísta podría soportarla. Así, pues, Demea, valiéndome de tu ayuda, intentaré defender lo que tan justamente llamas el adorable misterio de la naturaleza divina, y refutaré este argumento de Cleantes si él admite que he hecho una justa presentación del mismo.

[PÁNFILO]

Cuando Cleantes hubo dado su asentimiento, Filón, tras una breve pausa, procedió de esta manera:

[FILÓN]

Que todas las inferencias referentes a los hechos están fundadas, Cleantes, en la experiencia, y que todos los razonamientos experimentales están fundados en la suposición de que causas semejantes dan lugar a efectos semejantes, es asunto que no voy a discutir mucho contigo en esta ocasión. Pero te ruego que observes la extremada precaución con que los investigadores cuidadosos transfieren sus experiencias de un caso a otros casos semejantes. A menos que los casos sean exactamente semejantes, desconfían de aplicar sus observaciones pasadas a cualquier otro caso particular. Cada alteración de las circunstancias ocasiona una duda con respecto al fenómeno en cuestión, y se requieren nuevos experimentos para probar con certeza que las nuevas circunstancias no son de importancia mayor. Un cambio de volumen, de situación, de edad, de la disposición del aire o de los cuerpos adyacentes, son particulares que pueden dar lugar a las más inesperadas consecuencias. Y a menos que estemos completamente familiarizados con los objetos, es de una gran temeridad esperar confiadamente que, después de uno cualquiera de estos cambios, un fenómeno sea semejante al que ha caído con anterioridad bajo nuestra observación.

¿Crees tú, Cleantes, que has conservado tu calma y tu temple filosófico cuando te has atrevido a dar un paso tan grande como el que implica comparar el universo con las casas, los barcos, los muebles, las máquinas, e inferir, partiendo de su semejanza en algunas circunstancias, la semejanza de sus causas? Pensamiento, planificación e inteligencia, tal y como los encontramos en los hombres y en otros animales, no son más que uno de los principios del universo, como lo pueden ser el calor o el frío, la atracción o la repulsión, y cientos de otros que a diario caen bajo nuestra observación. Hallamos que es por medio de una causa activa el modo en que algunas partes de la naturaleza producen alteraciones en otras partes. Pero ¿se puede transferir con propiedad una conclusión de las partes al todo? La gran desproporción que existe entre éste y aquéllas, ¿no prohíbe toda comparación e inferencia? Partiendo de nuestras observaciones sobre el

crecimiento del cabello, ¿podemos llegar a saber algo de la gestación de un hombre? ¿Podría el particular brote de una hoja, por muy perfectamente que lo conociéramos, instruirnos acerca del proceso vegetativo de un árbol?

Pero aun suponiendo que tomáramos las *operaciones* que una parte de la naturaleza ejerce sobre otra como fundamento para formarnos un juicio acerca del *origen* del todo (lo cual no puede admitirse nunca), ¿por qué seleccionamos un principio tan insignificante, tan débil y tan limitado como la razón y la capacidad de planificar que encontramos en los animales que habitan este planeta? ¿Qué particular privilegio puede tener esta pequeña agitación del cerebro que llamamos *pensamiento*, para que hagamos de ella el módulo del universo entero? Nuestro partidismo al enjuiciar a nuestro favor lo que nos pertenece es algo que, ciertamente, se presenta en todas las ocasiones; pero la sana filosofía debería guardarse cuidadosamente contra una ilusión tan natural.

Estoy tan lejos de admitir que las operaciones de una parte pueden proporcionarnos alguna justa conclusión referente al origen del todo, continuó Filón, que ni siquiera admitiré que una parte pueda establecer una regla sobre otra parte, si ésta y aquélla se encuentran muy distanciadas entre sí. ¿Hay algún fundamento razonable para concluir que los habitantes de otros planetas posean pensamiento, inteligencia, razón o algo semejante a las facultades que se dan en los seres humanos? Cuando la naturaleza ha diversificado de tal modo su forma de operar en este pequeño globo, ¿podemos imaginar que ella se repita incesantemente a lo largo y a lo ancho de este universo tan enorme? Y si el pensamiento, como es justo suponer, está limitado a este estrecho rincón del cosmos, e incluso aquí tiene una esfera de acción tan limitada, ¿con qué derecho podremos tomarlo como causa original de todas las cosas? La corta visión de un campesino que hiciera de su economía doméstica una regla general para la administración de los reinos sería, en comparación, un sofisma perdonable. Pero aunque se nos asegurara que hay en la totalidad del universo un pensamiento y una razón semejantes a los del hombre, y aunque las operaciones de estas facultades fuesen en algún otro lugar más eminentes y más decisivas de lo que en este planeta lo son, tampoco veo por qué las operaciones de un mundo constituido, organizado y ajustado pueden extenderse, hablando con propiedad, a un mundo que está todavía en estado embrionario y se encuentra en proceso de constituirse y organizarse. Mediante la observación podemos saber algo referente a la economía, acción y nutrición de un animal ya constituido. Pero debemos andar con mucha cautela al transferir esas observaciones al crecimiento de un feto en el vientre materno, y con mucha más si las transferimos a la formación del semen vivo en los órganos genitales del macho. Hallamos que la naturaleza, incluso por lo que se desprende de nuestra limitada experiencia, posee un número infinito de principios que se manifiestan cada vez que en dicha naturaleza se da un cambio de posición o de situación. Y no podemos pretender determinar, sin caer en el máximo grado de temeridad, que nuevos y desconocidos principios actuarían sobre ella en una situación tan nueva y desconocida como la formación del universo.

Una minúscula parte de este gran sistema, en un cortísimo plazo de tiempo, es muy imperfectamente descubierta por nosotros; ¿cómo podríamos pronunciarnos de una

manera decisiva sobre el origen del todo?

¡Admirable conclusión! La piedra, la madera, el ladrillo, el hierro y el latón carecen de un orden u organización —en el tiempo presente y en este planeta diminuto que llamamos Tierra— sin la ayuda del arte y la invención humanas; por lo tanto, el universo no podría alcanzar originalmente su orden y ajuste sin la intervención de algo similar al arte humano. Pero ¿es que una parte de la naturaleza es la norma de otra parte muchísimo más extensa? ¿Es una norma para el todo? ¿Es una parte diminuta la encargada de establecer la regla del universo? ¿Es la naturaleza en una situación particular una norma cierta para otra situación completamente diferente?

¿Podrás, Cleantes, censurarme si sigo en este punto la prudente reserva de Simónides, quien, según la conocida historia,[6] al ser preguntado por Hiero *qué era Dios*, pidió un día para pensar la respuesta, y luego dos días más, y así continuó pidiendo que se le prolongara el plazo, sin dar nunca una definición o una descripción? ¿Podrías, incluso, censurarme si yo hubiera respondido desde un principio *que no lo sabía* y hubiera reconocido que esa cuestión rebasaba con mucho el alcance de mis facultades? Podrás llamarme escéptico y enredador cuantas veces gustes; pero después de haberme encontrado con las imperfecciones y hasta las contradicciones en que cae la razón humana al tratar de otros muchos asuntos que son más cercanos a nosotros, no puedo esperar que sus endebles conjeturas alcancen mayor éxito en una cuestión tan sublime y tan apartada de nuestra esfera de observación. Cuando se ha observado que dos *especies* de objetos siempre van unidas, puede inferirse, por la fuerza de la costumbre, la existencia de una, toda vez que *se vea* la existencia de la otra. Pero sería difícil de explicar cómo puede darse este tipo de argumento cuando los objetos, como ocurre en este caso, son únicos, individuales y carentes de paralelo o de semejanza específica. ¿Habrá alguien que se atreva a decir seriamente que un universo organizado debe surgir de un pensamiento y un arte semejantes a los del hombre, porque tenemos experiencia de este hecho? Para aceptar un razonamiento así, necesitaríamos como requisito el haber tenido experiencia sobre el origen de los mundos, y no bastaría, ciertamente, que hubiéramos visto que los barcos y las ciudades son un producto del arte y el designio humanos.

[PÁNFILO]

Estaba Filón hablando de este modo vehemente —a mi parecer entre formal y guasón—, cuando observó algunos gestos de impaciencia en Cleantes, y entonces se interrumpió.

[CLEANTES]

Lo único que quería sugerirte, dijo Cleantes, es que no deberías abusar de los términos ni utilizar expresiones populares para destruir argumentos filosóficos. Ya sabes que el hombre común hace una distinción entre la razón y la experiencia, incluso en aquellos casos en que aquello de lo que se trata se refiere únicamente a asuntos de hecho. Pero

nos encontramos con que, siempre que la razón es apropiadamente analizada, resulta que no es otra cosa que una especie de experiencia. Probar por experiencia que el origen del universo procede de una mente, no es más contrario al habla común que probar el movimiento de la Tierra a partir del mismo principio. Y un enredador podría ponerle al sistema de Copérnico todas las objeciones que tú has puesto a mis razonamientos. ¿Tienes otras Tierras, podría decir, a las que has visto moverse? ¿Tienes…

[FILÓN]

¡Sí!, exclamó Filón interrumpiéndole. Tenemos otras Tierras. ¿No es la Luna otra Tierra que vemos moverse en torno a su centro? ¿No es Venus otra Tierra en la que observamos el mismo fenómeno? ¿No son las revoluciones del Sol una confirmación, por analogía, de la misma teoría? ¿Qué son todos los planetas sino diferentes Tierras que giran alrededor del Sol? ¿No son los satélites Lunas que giran en torno a Júpiter y Saturno, y que unidas a estos planetas primarios dan vueltas alrededor del Sol? Estas analogías y semejanzas, junto con otras que no he mencionado, son las únicas pruebas del sistema copernicano; y a ti te corresponde considerar si puedes echar mano de algunas analogías de la misma clase para apoyar tu teoría.

En realidad, Cleantes, continuó, el moderno sistema de astronomía ha sido de tal manera aceptado por todos los investigadores, y se ha convertido en parte tan esencial hasta de nuestra educación más primaria, que no solemos ser muy escrupulosos al examinar las razones sobre las que se funda. Hoy ya es asunto de mera curiosidad estudiar a los primeros autores que trataron de esta cuestión y que hubieron de hacer frente a un sinfín de prejuicios, viéndose obligados a presentar al público sus argumentos de mil maneras diferentes al objeto de que se hicieran populares y resultaran convincentes. Pero si examinamos los famosos *Diálogos*[7] de Galileo referentes al sistema del mundo, encontraremos que aquel gran genio, uno de los más sublimes que han existido, lo primero que hace es concentrar todos sus esfuerzos en la tarea de probar que no hay una base que nos permita hacer una distinción entre las sustancias elementales y las celestes. Las escuelas, partiendo de las ilusiones del sentido, habían llevado esa distinción demasiado lejos y habían establecido que las sustancias celestes eran eternas, incorruptibles, inalterables e impasibles; y habían asignado a las sustancias elementales las cualidades opuestas. Pero Galileo, empezando con la Luna, probó su semejanza, en cada particular, con la Tierra: su figura convexa, su oscuridad natural cuando no estaba iluminada, su densidad, la distinción entre lo sólido y lo líquido, las variaciones de sus fases, las iluminaciones mutuas de la Tierra y de la Luna, sus eclipses mutuos, las irregularidades de la superficie lunar, etc. Después de muchas observaciones de esta clase con referencia a todos los planetas, los hombres vieron con claridad que esos cuerpos podrían considerarse propiamente como objetos de experiencia, y que la semejanza que mostraban en su naturaleza nos permitía extender los mismos argumentos y transpolar los mismos fenómenos del uno al otro.

En este cauteloso proceder de los astrónomos puedes leer, Cleantes, tu propia

condenación, o por mejor decirlo, puedes ver que la cuestión en que estás metido excede los límites de toda razón e investigación humanas. ¿Es que puedes pretender mostrarnos que se da una tal semejanza entre la construcción de una casa y la generación del universo? ¿Has visto alguna vez la naturaleza en una situación tal que se parezca a la primera ordenación de los elementos? ¿Has presenciado la formación de los mundos y te has entretenido en observar el progreso completo de un fenómeno, desde su primera aparición hasta su consumación final? Si es así, cuéntanos tu experiencia y preséntanos tu teoría.

---

5 *Recherche de la vérité*, lib. 3, cap. 9. *(N. del A.)*

6 *Vid*. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, libro I, 22.

7 *Dialogo dei due massimi sistemi del mondo* (1632).

PARTE III

[CLEANTES]

¡Es curioso ver cómo el argumento más absurdo, en manos de un hombre habilidoso y con ingenio, puede adquirir un aire de probabilidad!, replicó Cleantes. ¿No te das cuenta, Filón, de que fue necesario que Copérnico y sus primeros discípulos probaran la semejanza entre la materia terrena y la celeste porque varios filósofos, cegados por los viejos sistemas y guiados por algunas apariencias sensibles habían negado esta semejanza? Pero en modo alguno es necesario que los teístas prueben la semejanza que hay entre las obras de la *naturaleza* y las del *arte*, porque tal evidencia es innegable y clara de por sí. Una materia igual exige una forma semejante; ¿qué más puede requerirse para mostrar que existe una analogía entre sus causas, que el situar el origen de todas las cosas en una intención y un propósito divinos? Tus objeciones, debo decirte con franqueza, no son más sólidas que las abstrusas y vanas cavilaciones de esos filósofos que niegan el movimiento, y deberán ser refutadas de la misma manera: con ejemplos e ilustraciones, en vez de con serios argumentos y filosofía.

Suponte, por tanto, que se oyera en las nubes una voz articulada, mucho más fuerte y melodiosa de lo que cualquier arte humano pudiese alcanzar; suponte que esta voz se extendiera en un mismo instante sobre todas las naciones y hablara a cada nación en su propio lenguaje y dialecto; suponte que las palabras pronunciadas no sólo contuvieran un sentido y un significado cabales, sino que también impartieran una enseñanza sumamente valiosa, digna de un Ser benevolente superior al género humano; ¿podrías dudar un momento en lo referente a la causa de esa voz? ¿No la adscribirías inmediatamente a algún designio o propósito? Según lo veo yo, las mismas objeciones (si merecen ese nombre) que se ponen al sistema teísta, podrían también presentársele a esta inferencia.

¿Es que no puede decirse que todas las conclusiones referentes a cuestiones de hecho se fundan en la experiencia?; ¿que cuando oímos en la oscuridad una voz articulada y de ello deducimos que allí hay un hombre, es únicamente la semejanza de los efectos lo que nos lleva a concluir que hay una correspondiente semejanza entre las causas, pero que esta voz extraordinaria, en virtud de su fuerza, amplitud y flexibilidad para adaptarse a todos los idiomas, encierra una analogía tan débil con respecto a cualquier voz humana, que carecemos de razón para suponer analogía alguna en sus respectivas causas y que, consecuentemente, ese habla racional, sabia y coherente ha procedido de una causa desconocida, de algo así como un accidental soplo de viento, y no de una razón o inteligencia divina? En estas vanas cavilaciones que te estoy presentando podrás ver claramente a qué se reducen tus propias objeciones; y espero que te des cuenta de que no pueden tener más fuerza en un caso que en otro.

Pero a fin de traer el caso todavía más cerca del caso del universo, haré otras dos suposiciones que no implican ni absurdo ni imposibilidad. Supongamos que hubiera un lenguaje natural, universal, invariable, común a todos los individuos del linaje humano, y que los libros fuesen productos naturales que se perpetuaran de la misma manera que los vegetales y los animales, mediante la descendencia y la propagación. Varias expresiones de nuestras pasiones contienen un lenguaje universal; todos los animales brutos poseen un lenguaje natural que, aunque sea limitado, resulta muy inteligible para los de su propia especie. Y como el número de partes y la complejidad de la más refinada creación literaria son infinitamente menores que los del más rudimentario organismo vivo, la generación de una *Ilíada* o de una *Odisea* es una suposición más fácil que la de la generación de cualquier animal o planta.

Suponte, por tanto, que entras en tu biblioteca así poblada de volúmenes naturales que contienen los más refinados razonamientos y la más exquisita belleza. ¿Te sería posible abrir uno de ellos y dudar de que su causa original encierra la máxima analogía con la mente y la inteligencia? Cuando un libro tal razonara y discurriese; cuando expusiera, argumentara y reforzase sus puntos de vista y sus temas; cuando a veces tratara asuntos relacionados con el intelecto puro, y otras con los afectos; cuando recogiera, dispusiese y adornase cada consideración pertinente al asunto, ¿podrías aún persistir en tu aserto de que todo ello, en el fondo, carece realmente de significado, y que la primera formación de este volumen en los órganos generadores de su padre original no procedió de un pensamiento planificador? Ya sé que tu obstinación no alcanza ese grado de cabezonería; hasta tu juego escéptico y tu guasonería se avergonzarían ante un absurdo tan patente.

Si hubiera alguna diferencia, Filón, entre este caso imaginario y el hecho real del universo, la ventaja caería del lado de este último. La anatomía de un animal proporciona pruebas de una mente planificadora, mucho más poderosas que la lectura de Livio o Tácito; y cualquier objeción que pudieras poner en el primer caso recordándome lo singular y extraordinario del escenario en que tuvo lugar la primera formación de los mundos, podría aplicarse a nuestra supuesta biblioteca viviente. Decide, pues, Filón, a qué carta quedarte, sin ambigüedades ni evasiones: o afirmas que un libro racional no es prueba suficiente de que tenga una causa racional, o admites que una causa de este tipo debe asignarse a todas las obras de la naturaleza.

Déjame aquí señalar también, continuó Cleantes, que este argumento religioso, en lugar de verse debilitado por ese escepticismo que tanto te gusta, toma de él más fuerza y llega a ser más firme e indiscutible. Excluir todo argumento o razonamiento de cualquier clase o es una afectación, o es una insensatez. La profesión hecha por todo escéptico razonable se limita a rechazar argumentos abstrusos, remotos y excesivamente refinados, a adherirse al sentido común y a los simples instintos de la naturaleza, y a dar su asentimiento a cualesquiera razones que se le presenten con tal grado de evidencia que él no pueda rechazarlas a menos que se violente en grado sumo. Ahora bien, los argumentos en apoyo de una religión [teología] natural son claramente de esta clase, y sólo la más perversa y obstinada metafísica podría rechazarlos. Considera y anatomiza el

ojo; observa su estructura y organización, y dime, guiándote por tus propios sentimientos, si la idea de una mente organizadora no se te impone con una fuerza igual a la de una sensación. Sin duda alguna, la conclusión más evidente está a favor de la existencia de una mente planificadora; y requiere tiempo, reflexión y estudio traer a colación esas frívolas, si bien abstrusas objeciones que pueden dar apoyo a la infidelidad. ¿Quién puede detener su atención en el macho y en la hembra de cada especie, en la correspondencia entre sus partes e instintos, en sus pasiones y en el curso de sus vidas antes y después de la generación, sin verse obligado a reconocer que la propagación de las especies fue planeada por naturaleza? Son millones y millones los ejemplos de esta clase que hacen su aparición por todo el universo; y no hay lenguaje que pueda tener un sentido más inteligible e irresistible que el del curioso acoplamiento de las causas finales. ¿Qué extraordinario grado de dogmatismo sería preciso alcanzar para rechazar estos convincentes argumentos naturales? Nos podemos encontrar con algunas bellezas literarias que, aunque parecen contrarias a las reglas, se apoderan de nuestros afectos y animan la imaginación, a pesar de que se oponen a todos los preceptos de la crítica y de los establecidos maestros del arte. Y si el argumento en favor del teísmo fuera, como tú pretendes, contradictorio a los principios de la lógica, su universal e irresistible influencia prueba claramente que puede haber argumentos de una naturaleza irregular semejante. Por muchas vueltas que se le dé al asunto, un mundo ordenado y un lenguaje coherente y articulado se recibirán siempre como prueba irrefutable de un designio y una intención.

Concedo que, algunas veces, ocurre que los argumentos religiosos no han tenido la debida influencia en el salvaje bárbaro e ignorante, no porque dichos argumentos sean oscuros y difíciles, sino porque él no se ha hecho jamás cuestión de ellos. ¿De dónde proviene la curiosa estructura de un animal? De la copulación de sus padres. Y éstos, ¿de dónde provienen? De sus padres. A poco de iniciarse una cadena de preguntas, los objetos se sitúan a una distancia tal, que el ignorante se ve perdido en la oscuridad y en la confusión, y no se siente picado por la curiosidad de llevar su investigación más lejos. Pero esto no es ni dogmatismo ni escepticismo, sino mera estupidez: un estado mental que difiere mucho de tu disposición escudriñadora e inquisitiva, mi ingenioso amigo. Se pueden descubrir las causas a partir de los efectos; se pueden comparar los objetos más distantes y remotos; y tus errores más grandes no proceden de la esterilidad de tu pensamiento e ingenio, sino de una fertilidad demasiado exuberante que agosta tu natural sentido común con una profusión de objeciones y escrúpulos innecesarios.

[PÁNFILO]

Aquí pude observar, Hermipo, que Filón estaba un poco azarado y confundido; pero mientras estaba dudando antes de dar una respuesta, por fortuna Demea se metió en la conversación y le sacó del apuro.

[DEMEA]

Cleantes, dijo, debo confesar que el ejemplo que has puesto de los libros y el lenguaje, al serme familiar, tiene mucha fuerza referido a este asunto. Pero ¿no hay también algún peligro en esa misma circunstancia, y no corremos el riesgo de ser presuntuosos cuando imaginamos que comprendemos a la Deidad y que tenemos una cierta idea adecuada de su naturaleza y atributos? Cuando leo un libro, penetro en la mente y en la intención del autor; de alguna manera me hago él por un instante y tengo un sentimiento y un concepto inmediato de las ideas que poblaban su imaginación cuando él estaba dedicado a componer el libro. Pero nunca podemos acercarnos a la Deidad con una proximidad así. Sus caminos no son los nuestros. Sus atributos son perfectos, pero incomprensibles. Y este libro de la naturaleza contiene un inexplicable y gigantesco enigma, mucho más misterioso que el que pudiera contener cualquier discurso o razonamiento inteligible.

Como sabes, los antiguos *platónicos* eran los más devotos y religiosos de los filósofos paganos. Y, sin embargo, Plotino declara expresamente que el intelecto o entendimiento no puede serle adscrito a la Deidad y que nuestra más perfecta adoración de dicha Deidad no consiste en actos de veneración, reverencia, gratitud o amor, sino en una cierta autoaniquilación misteriosa o total extinción de todas nuestras facultades. Quizás estas ideas sean demasiado exageradas, pero, en cualquier caso, debe reconocerse que, al presentar a la Deidad de una manera tan inteligible y comprensible, y tan semejante a la mente humana, somos culpables de la más estrecha y burda parcialidad y nos hacemos a nosotros mismos el modelo de todo el universo.

Todos los *sentimientos* del alma humana —la gratitud, el resentimiento, el amor, la amistad, la aprobación, la censura, la piedad, la emulación, la envidia— encierran una clara referencia al estado y situación de un hombre, y están calculados para preservar la existencia y promover la actividad de un ser humano en unas determinadas circunstancias. Parece, por tanto, poco razonable transferir tales sentimientos a una Existencia Suprema, o suponerla influida por ellos. Además, los fenómenos del universo no nos apoyarán en esta teoría. Se admite que todas nuestras *ideas* derivadas de los sentidos son falsas e ilusorias; y, consiguientemente, no puede suponerse que tengan lugar en una inteligencia suprema. Y como las ideas de los sentidos internos, junto con las de los sentidos externos, componen todo el equipo del entendimiento humano, podemos concluir que ninguno de los *materiales* del pensamiento pueden ser en modo alguno semejantes en la inteligencia humana y en la divina. Y por lo que se refiere a la *manera* de pensar, ¿cómo podemos hacer comparación alguna entre ambas o suponer que se asemejan en algo? Nuestro pensamiento es fluctuante, incierto, efímero, sucesivo y compuesto; y si quisiéramos librarlo de estas circunstancias, aniquilaríamos por completo su esencia, y sería en ese caso hacer abuso de los términos el pretender aplicarle el nombre de pensamiento o razón. Si, según parece, es indicio de piedad y de respeto conservar estos términos cuando mencionamos al Ser Supremo, deberíamos reconocer que su significado en este caso es totalmente incomprensible, y que las enfermedades de nuestra naturaleza no nos permiten alcanzar idea alguna que se corresponda en lo más mínimo con la inefable sublimidad de los atributos divinos.

PARTE IV

[CLEANTES]

Me parece extraño que tú, Demea, que eres tan sincero en la causa de la religión, defiendas todavía la misteriosa e incomprensible naturaleza de Dios, e insistas con tanto vigor en que no tiene parecido o semejanza alguna con las criaturas humanas. Concedo sin dificultad que la Deidad posee muchos poderes y atributos de los cuales no tenemos comprensión; pero si nuestras ideas y su alcance no son adecuados ni se corresponden con su real naturaleza, no sé qué puede haber en este asunto que merezca que sigamos ocupándonos de él. ¿Es el nombre [de Dios], sin ningún significado, de una importancia tan grande? ¿En qué diferís vosotros, los místicos, que mantenéis la absoluta incomprensibilidad de Dios, de los escépticos y ateos que aseguran que la primera causa de todo es desconocida e ininteligible? Su temeridad tiene que ser muy grande si, después de rechazar que el origen del universo se debe a una mente —quiero decir una mente que se asemeje a la mente humana (pues no conozco otra)—, pretenden todavía asegurar categóricamente la existencia de otra causa inteligible; y su conciencia debe ser muy escrupulosa si rehúsan llamar a esa causa universal y desconocida Dios o Deidad, y se niegan a atribuirle cuantas sublimes virtudes y apelativos carentes de significado tengáis a bien pedirles.

[DEMEA]

¿Quién podría imaginar, replicó Demea, que Cleantes, el tranquilo y filosófico Cleantes, intentara refutar a sus antagonistas aplicándoles un mote y, tal y como hacen los fanáticos e inquisidores del momento, recurriese al insulto y a la declamación en lugar de acudir al razonamiento? ¿O es que no se da cuenta de que estos asuntos son fácilmente reversibles y que el apelativo de *antropomorfista* es tan deplorable e implica consecuencias tan peligrosas como las que contiene el epíteto de *místico* con el que me has honrado? En realidad, Cleantes, lo que debes hacer es considerar qué es lo que estás afirmando cuando representas a la Deidad como algo semejante a la mente y al entendimiento humanos. ¿Qué es el alma del hombre? Un compuesto de varias facultades, pasiones, sentimientos e ideas, unidas todas estas cosas, ciertamente, en un solo yo o persona, pero distintas entre sí. Cuando el yo razona, las ideas que forman parte de su discurso se arreglan según un cierto orden que no se mantiene íntegro por un momento, sino que da lugar a otro arreglo diferente. Nuevas opiniones, nuevas pasiones, nuevos afectos y nuevos sentimientos hacen su aparición y diversifican continuamente la escena mental, produciendo en ella la más rápida sucesión que imaginarse puede. ¿Cómo

puede ser esto compatible con esa perfecta inmutabilidad y simplicidad que todos los teístas auténticos atribuyen a Dios? Mediante el mismo acto —dicen ellos— Dios ve el pasado, el presente y el futuro; su amor y su odio, su misericordia y su justicia son una misma operación; está todo Él en cada punto del espacio y en cada instante del tiempo. Carece de sucesión, de cambio, de crecimiento, de disminución. Lo que Él es no implica la más leve sombra de distinción o diversidad. Y lo que es en este momento, lo ha sido y lo seguirá siendo, sin ningún nuevo juicio, sentimiento u operación. Permanece fijo en un simple y perfecto estado; tampoco puede decirse, hablando con propiedad, que un acto suyo es diferente de otro, o que un juicio o idea se ha formado en Él y deja su lugar, por sucesión, a otro juicio o idea diferente.

[CLEANTES]

Estoy dispuesto a admitir, dijo Cleantes, que quienes mantienen la perfecta simplicidad del Ser Supremo de la forma que tú has explicado son *místicos* por completo y deben cargar con todas las consecuencias que yo he deducido de su opinión. Son, en una palabra, ateos, sin darse cuenta de ello. Pues aunque se conceda que la Deidad posee atributos que no comprendemos, nunca deberíamos otorgarle unos atributos que sean absolutamente incompatibles con esa naturaleza inteligente que le es esencial. Una mente cuyos actos, sentimientos e ideas no sean distintos y sucesivos, una mente que sea totalmente simple e inmutable, es una mente que carece de pensamiento, de razón, de voluntad, de sentimiento, de amor, de odio; o, en una palabra, no es una mente en absoluto. Es abusar de los términos darle este apelativo, pues, según eso, también podríamos hablar de una extensión limitada sin figura, o de un número sin composición.

[FILÓN]

Te ruego que consideres, dijo Filón, quiénes son el objeto de tus censuras. Honras con el apelativo de ateos a todos los cabales y ortodoxos teólogos que se han ocupado de este asunto; y, de acuerdo con tus razonamientos, acabarás siendo tú el único y auténtico teísta del mundo. Pero si los idólatras son ateos, como justamente debe afirmarse, y también lo son los teólogos cristianos, ¿en qué queda el argumento, tan celebrado, que se deriva del consenso universal de la humanidad?

Pero como sé que a ti no te impresionan mucho los nombres y las autoridades, trataré de mostrarte un poco más distintamente los inconvenientes de ese antropomorfismo que has adoptado, y probaré que no hay base para suponer que el mundo obedece a un plan formado en la mente divina, compuesto de ideas distintas, ordenadas de manera diferente, del mismo modo que se organiza en la cabeza de un arquitecto el plan de la casa que se propone construir.

Concedo que no es fácil ver qué se gana con esta suposición, tanto si juzgamos el asunto con la *razón* o con la *experiencia*. Pues siempre nos veremos obligados a subir más alto si queremos encontrar la causa de esta causa que tú consideras satisfactoria y

concluyente.

Si la *razón* (quiero decir la razón abstracta, derivada de investigaciones a priori) no fuera muda en lo que se refiere a la causa y al efecto, se aventuraría por lo menos a pronunciar esta sentencia: que un mundo mental o universo de ideas requiere una causa, de igual modo que un mundo material o universo de objetos requiere la suya; y si la ordenación en ambos es similar, deben requerir una causa similar. Porque, ¿qué hay en este asunto que deba ocasionar una diferente conclusión e inferencia? Desde un punto de vista abstracto, los dos son enteramente semejantes; y no hay una dificultad que se refiera a una suposición, que no sea común a las dos.

Y cuando pedimos a la *experiencia* que nos diga algo —incluso en estas cuestiones que yacen más allá de su esfera de acción—, tampoco ella percibirá ninguna diferencia material entre estas dos clases de mundos, sino que los encontrará gobernados por principios similares y dependientes, en sus operaciones, de una igual variedad de causas. Tenemos ejemplos en miniatura de estos dos mundos: nuestra propia mente se asemeja a uno; un vegetal o un cuerpo animal se asemejan al otro. Dejemos, pues, que la experiencia juzgue partiendo de estos ejemplos. Nada parece más adecuado, en lo que se refiere a sus causas, que el pensamiento; y como estas causas jamás actúan de la misma manera en dos personas, nunca encontraremos a dos personas que piensen exactamente igual. Ni tampoco hay una misma persona que piense igual en dos períodos diferentes de tiempo. Un cambio de edad, de la disposición de su cuerpo, del tiempo, de compañías, de libros, de las pasiones, son particulares, entre otros más menudos, que bastan para alterar la curiosa maquinaria del pensamiento, y le comunican movimientos y operaciones muy diferentes. Por lo que podemos juzgar, los vegetales y los cuerpos animales no son más delicados en sus movimientos ni dependen de una mayor variedad o de una ordenación más curiosa en sus principios. ¿Cómo, por tanto, podremos estar satisfechos en lo referente a la causa de ese Ser a quien tú supones Autor de la Naturaleza? O, según tu sistema de antropomorfismo, ¿cómo podremos estar satisfechos en lo referente a la causa de ese mundo ideal en el que tú basas el mundo material? ¿Es que no tenemos el mismo derecho para basar ese mundo ideal en otro mundo ideal o en un nuevo principio inteligente? Pero si nos detenemos ahí y no vamos más lejos, ¿por qué detenernos precisamente ahí? ¿Por qué no nos detenemos en el mundo material? ¿Cómo poder satisfacernos sin proseguir *in infinitum*? Y, después de todo, ¿qué satisfacción podrá encontrarse en esa progresión infinita? Recordemos el cuento del filósofo indio y su elefante. Si el mundo material descansa sobre un mundo ideal semejante, este mundo ideal debe descansar sobre otro, y así sucesivamente. Sería mejor, por tanto, no mirar más allá del mundo material que tenemos ante nosotros. Al suponer que este mundo material contiene en sí mismo el principio de su orden, lo que en realidad hacemos es decir que él es Dios; y cuanto más pronto lleguemos a ese Ser Divino, mucho mejor. Cuando se da un paso más allá del sistema mundano, lo único que se consigue es despertar una actitud inquisitiva que nunca es posible satisfacer.

Decir que las diferentes ideas que componen la razón del Ser Supremo se ordenan por sí mismas y por su propia naturaleza es hablar sin dar a las palabras un significado

preciso. Porque si hablar así tuviera sentido, me gustaría saber por qué no lo tiene decir que las partes del mundo material también se ordenan por sí mismas y por su propia naturaleza. ¿Puede ser inteligible la primera opinión sin serlo la segunda?

Tenemos, ciertamente, experiencia de ideas que se ordenan por sí mismas y sin una causa *conocida*. Pero no es menos cierto que tenemos una experiencia mucho más abundante de la materia comportándose igualmente, tal y como ocurre en la generación de los animales y de las plantas, donde el análisis minucioso de las causas excede la comprensión humana. También tenemos experiencia de sistemas particulares de pensamiento y de materia que carecen de orden; como la locura, en el primer caso, y la corrupción en el segundo. ¿Por qué, entonces, nos empeñamos en decir que ese orden le es más esencial al uno que al otro? Y si este orden requiere en ambos casos una causa, ¿qué ganamos con tu sistema de basar el universo de los objetos en un semejante universo de ideas? El primer paso que demos nos obligará a seguir caminando para siempre. Sería, por tanto, más juicioso limitar nuestras investigaciones al mundo presente, sin mirar más allá. No puede alcanzarse ninguna respuesta satisfactoria mediante esas especulaciones que exceden con mucho los estrechos límites del entendimiento humano.

Ya sabes, Cleantes, que era costumbre entre los peripatéticos, cuando se les preguntaba por la causa de algún fenómeno, recurrir a las *facultades* o *cualidades ocultas* de dicho fenómeno y decir, por ejemplo, que el pan alimentaba en virtud de su facultad nutritiva, y que la sena purgaba en virtud de su facultad purgativa. Pero se ha descubierto que este subterfugio no es otra cosa que el disfraz de su ignorancia, y que estos filósofos, aunque menos sinceros, venían a decir lo mismo que los escépticos o que la gente común, quienes confesaban abiertamente desconocer la causa de estos fenómenos. De igual manera, cuando se pregunta cuál es la causa que produce el orden de las ideas del Ser Supremo, ¿podéis vosotros, los antropomorfistas, dar otra razón que no sea decir que es una facultad *racional* y que ésa es la naturaleza de Dios? Pero puede ser difícil determinar por qué una respuesta similar no es igualmente satisfactoria para justificar el orden del mundo, sin recurrir a ese Creador inteligente en el que tú insistes. Bastaría con decir que *ese orden* constituye la naturaleza de los objetos materiales, y que todos ellos constituyen desde su principio una *facultad* de orden y proporción. Pero eso no es más que confesar nuestra ignorancia de una forma más artificiosa y elaborada. Ninguna de estas dos hipótesis tiene, pues, primacía sobre la otra, si se exceptúa el que una de ellas va más en consonancia con los prejuicios populares.

[CLEANTES]

Has expuesto tu argumento con gran énfasis, replicó Cleantes. No pareces darte cuenta de lo fácil que es refutarlo. Incluso en la vida ordinaria, si yo asigno una causa a un suceso cualquiera, ¿es una objeción, Filón, el que yo no pueda asignarle una causa a esa causa, ni responder a toda nueva pregunta que se me pueda hacer? ¿Qué filósofos podrían someterse a una regla tan rígida?: los filósofos que confiesan que las causas

últimas son totalmente desconocidas; y se dan cuenta de que los principios más refinados en los cuales ellos basan los fenómenos son para ellos tan inexplicables como lo son los mismos fenómenos para la gente común. El orden y arreglo de la Naturaleza, la curiosa ordenación de las causas finales, la clara utilidad e intención de cada parte y órgano declaran por sí mismas, en el más claro idioma, la existencia de un Autor o causa inteligente. Los cielos y la tierra se unen en el mismo testimonio. Todo el coro de la Naturaleza rompe en un himno de alabanza a su Creador. Sólo tú, o casi únicamente tú, perturbas esta general armonía. Tú inicias una serie de dudas abstrusas, de cavilaciones y de objeciones; ¿me preguntas cuál es la causa de esta causa? No lo sé; no me importa; eso es algo que no me atañe. He encontrado a la Deidad, y aquí detengo mi investigación. Que sigan más lejos los que sean más sabios o más decididos.

[FILÓN]

Yo no pretendo ser ni una cosa ni la otra, replicó Filón; y por eso mismo quizá jamás debería haber intentado llegar tan lejos, especialmente porque me doy cuenta de que al final habré de conformarme con la misma respuesta que, sin ulteriores molestias, podría haberme satisfecho desde un principio. Si voy a continuar ignorando por completo las causas y no puedo explicar absolutamente nada, no veo ninguna ventaja en remover ni por un instante las dificultades que se me presenten con toda su fuerza. Los naturalistas han explicado muy justamente los efectos particulares asignándoles causas aunque esas causas generales en sí mismas continuaran siendo, a fin de cuentas, totalmente inexplicables. Pero es seguro que no les pareció satisfactorio explicar un efecto particular mediante una causa particular cuya justificación no fuera mayor que la del efecto mismo. Un sistema ideal, ordenado de por sí, sin un designio que le preceda, no es más explicable, ni en lo más mínimo, que un sistema material que alcanzase su organización de la misma manera. No hay más dificultad en aceptar esta última suposición que en aceptar la primera.

PARTE V

[FILÓN]

Pero, a fin de mostrarte algunos inconvenientes más de tu antropomorfismo, continuó Filón, te ruego examines nuevamente tus principios. *Efectos semejantes prueban que hay causas semejantes*. Éste es el argumento experimental; y también dices que éste es el único argumento teológico. Es cierto que cuanto más semejantes sean los efectos que se observan, y cuanto más semejantes sean las causas que se infieren, tanto más fuerza adquirirá el argumento. Un alejamiento por parte de uno de los dos lados hace que la probabilidad disminuya y que el experimento sea menos concluyente. Si no puedes dudar del principio, tampoco debes rechazar sus consecuencias.

Todos los nuevos descubrimientos de astronomía que prueban la inmensa grandeza y magnitud de las obras de la Naturaleza son argumentos adicionales en favor de la Deidad, según el verdadero sistema teísta; pero según tu hipótesis de teísmo experimental, esos mismos descubrimientos se convierten en objeciones contra ti al alejarse el efecto y borrarse su semejanza con los efectos del arte y el pensamiento humanos. Porque si Lucrecio, incluso aceptando el viejo sistema del mundo, pudo exclamar:

Quis regere immensi summam, quis habere profundi
Indu manu validas potis est moderanter habenas?
Quis pariter coelos omnes convertere? et omnes
Ignibus aetheriis terras suffire feraces?
Omnibus inque locis esse omni tempore praesto?[8]

Si Tulio [Cicerón] estimó que este razonamiento era tan natural que llegó a ponerlo en boca de su Epicúreo:

> *Quibus enim oculis animi intueri potuit vester Plato fabricam illam tanti operis, qua construi a Deo atque aedificari mundum facit? quae molitio? quae ferramenta? quae machinae? qui minstri tanti muneris fuerunt? quemadmodum autem obedire et parere voluntari architecti aer, ignis, aqua, terra potuerunt?*[9]

Si este argumento —digo— tuvo alguna fuerza en edades pasadas, ¿cuánta más fuerza no tendrá en el presente, cuando las fronteras de la Naturaleza se han ensanchado muchísimo más y una escena tan magnífica como la que presenciamos se ha abierto ante nosotros? Hoy resulta aún menos razonable el intentar formarnos una idea de una causa tan desmesurada, partiendo tan sólo de nuestra experiencia y de los precarios productos de la invención y el pensamiento humanos. Los descubrimientos que nos han proporcionado los microscopios al poner ante nuestros ojos un nuevo universo en miniatura son objeciones para ti y son argumentos para mí. Cuanto más lejos llevamos

nuestras investigaciones de este tipo, más obligados estamos a inferir que la causa de todo está inmensamente alejada de lo humano y de cualquier objeto que caiga bajo la experiencia y observación humanas. ¿Y qué me dices de los descubrimientos en anatomía, química, botánica?…

[CLEANTES]

Éstas no son, ciertamente, objeciones, replicó Cleantes. Solamente nos descubren nuevos ejemplos de artesanía y planificación. Son la imagen de una mente que llega hasta nosotros reflejada en innumerables objetos.

[FILÓN]

Añade que se trata de una mente *como la humana*, dijo Filón.

[CLEANTES]

No conozco otra, replicó Cleantes.

[FILÓN]

Y cuanto más parecida, mejor, insistió Filón.

[CLEANTES]

Desde luego, dijo Cleantes.

[FILÓN]

Pues bien, dijo Filón con un aire de satisfacción y de triunfo; anota las consecuencias de tu postura. *Primero*: Por este método de razonamiento renuncias a otorgar la infinitud a cualquiera de los atributos de la Deidad. Pues como la causa ha de ser proporcionada al efecto, y el efecto, en tanto que cae dentro de la esfera de nuestro conocimiento, no es infinito, ¿qué pretensiones podríamos albergar, de acuerdo con tus suposiciones, en lo tocante a la asignación de ese atributo al Divino Ser? Insistirás todavía en que, al alejar tanto a Dios de toda semejanza con las criaturas humanas, estamos aceptando una hipótesis arbitraria y estamos, al mismo tiempo, debilitando las pruebas en favor de su existencia.

Segundo: Según tu teoría, no hay razón para adscribir la perfección a la Deidad, ni siquiera una perfección en su capacidad finita; ni [tampoco hay razón] para suponer que Dios está libre de error, falta o incoherencia en sus empresas. Hay muchas dificultades inexplicables en las obras de la Naturaleza, las cuales, si admitimos que puede probarse a priori la existencia de un Autor perfecto, se resolverían y vendrían a ser solamente

dificultades aparentes surgidas de la limitada capacidad del hombre, quien es incapaz de comprender relaciones infinitas. Pero, según tu método de razonamiento, estas dificultades se hacen reales y quizá se insistirá en ellas tomándolas como nuevos ejemplos de semejanza con el arte y el pensamiento humanos. Debes reconocer, por lo menos, que nos es imposible decir, basándonos en nuestra limitada visión, si este sistema [de la Naturaleza] contiene grandes errores, o si, por el contrario, merece una alabanza considerable si lo comparamos con otros sistemas posibles e incluso reales. ¿Podría un simple campesino, si se le leyera la *Eneida*, afirmar que el poema era absolutamente impecable, o colocar esta producción en el lugar que le corresponde entre las demás creaciones del ingenio humano? ¿Podría hacerlo sin haber visto ninguna otra obra?

Pero incluso si este mundo fuese una producción tan perfecta, quedaría sin resolver la cuestión de si todas las virtudes de esta obra podrían ser adscritas al artesano que la hizo. Si observamos un barco, ¿qué idea exagerada no nos formamos sobre el ingenio del carpintero que armó una máquina tan útil y hermosa? Sin embargo, ¿qué sorpresa no nos llevamos cuando descubrimos que se trata de un estúpido mecánico que imitó a otros mecánicos y copió un arte que después de una larga sucesión de épocas, y tras innumerables pruebas, errores, deliberaciones y controversias, se perfeccionó gradualmente? Son muchos los mundos que han podido ser remendados y parcheados a lo largo de la eternidad antes de formarse el sistema que ahora vemos; mucho el trabajo perdido, muchos los intentos estériles que a lo largo de un tiempo infinito han podido tener lugar en el lento y continuo aprendizaje del arte de hacer mundos. En estos asuntos, ¿quién puede siquiera conjeturar, entre un gran número de hipótesis que pueden proponerse y entre un número aún mayor que pueden todavía imaginarse, cuál es la más probable?

¿Qué sombra de argumento puedes proponernos, continuó Filón, que pueda probar la unidad de la Deidad? Un gran número de hombres se reúne para construir una casa o un barco; para erigir una ciudad; para dar forma a una sociedad. ¿Por qué no se han de haber unido varias deidades en la tarea de planear y organizar un mundo? Esto se asemeja mucho más a los asuntos humanos. Repartiendo el trabajo entre varios, podemos limitar mucho más los atributos de cada uno y podemos librarnos de ese poder y conocimiento absolutos que se suponen característicos de un Dios y que, según tú, sólo sirven para debilitar la prueba de su existencia. Y si unas criaturas tan insensatas y depravadas como lo son las criaturas humanas pueden unirse frecuentemente para dar forma a un plan y ejecutarlo, ¡con cuánta mayor razón podrán hacerlo esas deidades o demonios a quienes debemos suponer mucho más perfectos!

Multiplicar las causas sin necesidad es, ciertamente, una práctica contraria a la verdadera filosofía, pero este principio no es aplicable al caso presente. Si tu teoría hubiese probado con anterioridad la existencia de una Deidad a la que se supusiese en poder de todos los atributos requeridos para la producción del mundo, concedo que sería innecesario (aunque no absurdo) suponer la existencia de alguna otra Deidad. Pero mientras siga en pie la cuestión de si esos atributos están unidos en un sujeto o repartidos entre varios seres independientes, ¿en qué fenómenos naturales podremos apoyarnos

para decidir la controversia? Siempre que veamos un cuerpo subir a una determinada escala, estamos seguros, a pesar de que se esconda a nuestra vista, de que un contrapeso igual ha de descender por la escala opuesta; pero nos está permitido dudar acerca de si este contrapeso es un conglomerado de cuerpos distintos o una masa unida y uniforme. Y si el contrapeso requerido excede con mucho cualquier cosa de las que hemos visto unidas en un solo cuerpo, la primera suposición será más probable y natural que la segunda. Un ser inteligente de una potencia y una capacidad tan grandes como las que serían necesarias para producir el universo, o —para hablar en el lenguaje de la filosofía antigua— un animal tan prodigioso, excede toda analogía y comprensión.

Pero hay algo más, Cleantes: los hombres son mortales y renuevan su especie mediante la generación; esto les es común a todas las criaturas vivientes. Los dos grandes sexos de lo masculino y lo femenino, dice Milton, dan vida al mundo. ¿Por qué esta circunstancia tan universal y esencial debe ser excluida de esas limitadas y numerosas deidades? He aquí, pues, que nos encontramos con que la teogonía de los tiempos antiguos está otra vez entre nosotros.

¿Y por qué no convertirse en un antropomorfista completo? ¿Por qué no afirmar que la Deidad o deidades son corpóreas y tienen ojos, nariz, boca, orejas, etcétera? Epicuro mantenía que ningún hombre había visto la razón, excepto revestida de una figura humana; por tanto, los dioses han de tener figura humana. Y este argumento que ha sido tan merecidamente ridiculizado por Cicerón es, según tú, sólido y filosófico.

En una palabra, Cleantes: un hombre que siga tu hipótesis será capaz, quizá, de asegurar o conjeturar que el universo se originó alguna vez a partir de algo que podríamos llamar un plan. Pero, más allá de esto, le será imposible determinar una sola circunstancia más, y le quedará después la tarea de concretar cada punto de su teología sirviéndose únicamente de las más arbitrarias fantasías e hipótesis: este mundo, por lo que dicho hombre puede saber, es muy deficiente e imperfecto, y fue sólo el primer y tosco ensayo de una Deidad infantil que después lo abandonó, avergonzada de su pobre actuación; [este mundo] es solamente la obra de una Deidad subalterna, y es objeto de irrisión para sus superiores; [este mundo] es el producto de la vejez y senilidad de una Deidad demasiado entrada en años, después de cuya muerte ha bogado a la deriva moviéndose gracias al primer impulso y fuerza activa que recibió de ella. Con justicia das señales, Demea, de estar horrorizado al oír estas extrañas suposiciones. Pero estas suposiciones, y mil más de la misma clase, son de Cleantes y no mías. Desde el momento en que se suponen finitos los atributos de la Deidad, todo esto tiene lugar. Yo, por mi parte, he de decir que un sistema de teología tan arbitrario no es en modo alguno mejor que la absoluta carencia de todo sistema.

[CLEANTES]

Rechazo por completo todas esas suposiciones, gritó Cleantes, si bien no me producen horror, especialmente cuando son pronunciadas de esa manera tan cómica con que las has expuesto. Por el contrario, me complacen cuando veo que, mediante esa indulgencia

extrema con que has dado rienda suelta a tu imaginación, no has podido librarte de la hipótesis de un designio planificador en el universo, sino que has tenido que recurrir a ella en todo momento. A esta concesión me adhiero con firmeza, y esto es lo que considero fundamento suficiente para la religión.

---

[8] *De Rerum Natura*, lib. II, 1095. *(N. del A.)*

¿Quién de vosotros dará leyes
al universo, y sus valientes riendas
es capaz de llevar entre sus manos?
¿Y hace a la vez rodar todos los cielos?
¿Y quién con los influjos celestiales
en general las tierras fertiliza
y hace que en todo tiempo nos socorran?

(Traducción del abate Marchena, vv. 1517-1523, Madrid, Espasa-Calpe, 1946.)

[9] *De Natura Deorum*, lib. I, 8. *(N. del A.)*

¿Con qué clase de visión intelectual pudo observar vuestro Platón esta fábrica de tan extraordinaria complicación para representarse el mundo como algo organizado y construido por Dios? ¿Cómo fue emprendida una tarea tan vasta? ¿Qué instrumentos, máquinas y obreros fueron empleados en ella? ¿Cómo pudieron el aire, el fuego, el agua y la tierra obedecer y someterse a la voluntad del arquitecto?

PARTE VI

[DEMEA]

Será, ciertamente, una fábrica muy débil la que podrá erigirse sobre fundamento tan inestable, dijo Demea. Pues mientras estemos indecisos acerca de si hay una Deidad o muchas, o dudemos sobre si esta Deidad o deidades a las que debemos nuestra existencia son perfectas o imperfectas, subordinadas o supremas, muertas o vivas, ¿qué grado de confianza podremos depositar en ellas? ¿Qué devoción o reverencia podremos dedicarles? ¿Qué veneración u obediencia les dispensaremos? La teoría de la religión se convierte en algo completamente inútil para los propósitos de la vida; e incluso en lo que se refiere a sus consecuencias especulativas, su incertidumbre, según tú, la hace totalmente precaria e insatisfactoria.

[FILÓN]

A fin de hacerla todavía más insatisfactoria, dijo Filón, se me ocurre otra hipótesis que deberá tener aires de probabilidad si partimos del método de razonamiento en el que Cleantes tanto ha insistido, a saber: que efectos semejantes deben surgir de causas semejantes. Éste es el principio que él supone ser el fundamento de toda religión. Pero hay todavía otro principio de la misma clase, no menos cierto, y que se deriva de la misma fuente de experiencia: que allí donde se observe que varias circunstancias conocidas son semejantes, también hallaremos que las desconocidas habrán de ser semejantes. De esta manera, si vemos las extremidades de un cuerpo humano, concluimos que estarán acompañadas de una cabeza humana, aunque ésta se oculte a nuestra mirada. Si vemos a través de un agujero en una pared una pequeña parte del sol, concluimos que, si echáramos abajo la pared, podríamos ver la totalidad de este cuerpo. En suma: este método de razonamiento es tan obvio y familiar, que no puede albergarse el menor escrúpulo respecto a su solidez.

Ahora bien, si examinamos el universo en la medida en que éste cae bajo el ámbito de nuestro conocimiento, vendremos a darnos cuenta de que encierra una gran semejanza con un animal o un cuerpo organizado, y de que parece estar activado por un principio similar de vida y movimiento. En él, una continua circulación de la materia no produce desorden; el continuo desgaste de cada parte es reparado incesantemente; la más ajustada influencia recíproca puede ser percibida a través de todo el sistema; y cada parte o miembro, al realizar sus funciones propias, actúa tanto para su preservación como para la preservación del todo. Por tanto, yo infiero que el mundo es un animal y que la Deidad es el *alma* del mundo que actúa sobre él y que es activada por él.

Tú, Cleantes, eres persona demasiado instruida como para sorprenderte ante esta

opinión, pues sabes que fue mantenida por casi todos los teístas de la Antigüedad y que prevalece en todos sus discursos y razonamientos. Pues aunque algunas veces los filósofos antiguos razonan a partir de las causas finales como si pensaran que el mundo es obra de Dios, parece que su noción favorita es la de considerarlo como su cuerpo, cuya organización le hace estar al servicio de él. Y debe reconocerse que (como el universo se asemeja más a un cuerpo humano que a las obras producidas por la invención y el arte humanos), caso de que nuestra limitada analogía pudiese extenderse con alguna propiedad a toda la naturaleza, parece que la inferencia es más justa en el caso de la antigua teoría que en el de la moderna.

Hay también otras muchas ventajas en la antigua teoría, las cuales la hicieron recomendable a los antiguos teólogos. Nada repugnaba más a sus nociones, ni nada repugna más a la experiencia común, que una mente sin cuerpo, una mera sustancia espiritual que no caía dentro de la esfera de sus sentidos ni de su comprensión, y de la cual no habían observado ningún ejemplo en todo el ámbito de la Naturaleza. Conocían el alma y el cuerpo porque habían sentido los dos; del mismo modo, conocían en ambos un orden, un arreglo, una organización o maquinaria interna; y tenía que parecerles razonable transferir esta experiencia al universo y suponer que el alma y el cuerpo divinos también eran coetáneos y que ambos poseían un orden y un arreglo naturalmente inherentes a ellos e inseparables de ellos.

He aquí, pues, Cleantes, una nueva especie de *antropomorfismo* sobre la que puedes meditar, y una teoría que parece no estar sujeta a dificultades considerables. Sin duda tú estás muy por encima de *prejuicios sistemáticos* para encontrar una dificultad mayor en suponer que un cuerpo animal posea originalmente un orden y una organización —bien de por sí, bien debido a causas desconocidas—, que en suponer un orden similar perteneciente a la mente. Pero el *prejuicio vulgar* de que el cuerpo y el alma siempre deben acompañarse mutuamente no debería ser abandonado por completo, ya que está fundado en la *experiencia vulgar*, única guía que tú profesas seguir en estas investigaciones teológicas. Y si tú afirmas que nuestra limitada experiencia no es una norma estable por la que podamos juzgar el ilimitado ámbito de la Naturaleza, habrás abandonado enteramente tu propia hipótesis y deberás adoptar de ahora en adelante nuestro misticismo, como tú lo llamas, y admitir la absoluta incomprensibilidad de la Naturaleza Divina.

[CLEANTES]

Concedo que esta teoría no se me había ocurrido, replicó Cleantes, a pesar de que es bastante natural. Y no puedo expresar mi opinión sobre ella ahora mismo, debido al poco tiempo que he tenido para examinarla y pensarla.

[FILÓN]

Eres, ciertamente, muy escrupuloso, dijo Filón. Si yo examinara alguno de tus sistemas,

no emplearía ni la mitad de esa precaución y reserva a la hora de empezar a ponerle objeciones y dificultades. Sin embargo, si algo se te ocurre, nos harás un favor proponiéndolo.

[CLEANTES]

En ese caso, replicó Cleantes, te diré que a mí me parece que, aunque el mundo se asemeja a un cuerpo animal en muchas cosas, esta analogía es deficiente en muchos otros particulares de capital importancia: el mundo no tiene órganos de sentido; no hay en él sede para un pensamiento o razón; carece de un origen preciso de su movimiento y acción. En suma, parece encerrar una semejanza más estrecha con un vegetal que con un animal, y, por tanto, tu inferencia a favor de un alma del mundo parece que, por ahora, no es satisfactoria.

Pero, en segundo lugar, tu teoría parece implicar la eternidad del mundo; y ése es un principio que, según yo pienso, puede ser refutado con las más poderosas razones y probabilidades. A este respecto sugeriré un argumento sobre el cual, creo, no ha insistido ningún escritor. Quienes razonan a partir del reciente origen de las artes y las ciencias, a pesar de que sus inferencias no carecen de fuerza, pueden quizá ser refutados mediante consideraciones derivadas de la naturaleza de la sociedad humana, la cual se encuentra en un estado de continua revolución entre la ignorancia y el conocimiento, la libertad y la esclavitud, la riqueza y la pobreza, de tal manera que nos resulta imposible, partiendo de nuestra limitada experiencia, predecir qué sucesos pueden o no pueden esperarse. El saber antiguo y la historia parecen haber estado en gran riesgo de perecer tras la invasión de las naciones bárbaras; y si estas convulsiones hubieran durado un poco más o hubiesen sido algo más violentas, es muy probable que no hubiésemos conocido lo que ocurrió en el mundo hace unos pocos siglos. Es más: si no hubiera sido por la superstición de los papas, los cuales mantuvieron alguna jerga del latín a fin de mantener la apariencia de una iglesia antigua y universal, esa lengua habría sido totalmente olvidada; en cuyo caso, todo el mundo occidental, al ser completamente bárbaro, no hubiera estado en disposición de recibir la lengua y el saber griegos que les fueron entregados tras el saqueo de Constantinopla. Cuando el saber y los libros hubieran desaparecido, hasta las artes mecánicas habrían decaído considerablemente; y es fácil imaginar que las fábulas o la tradición habrían adscrito a aquéllas un origen muy posterior al que en realidad tuvieron. Por tanto, este argumento vulgar en contra de la eternidad del mundo parece un poco precario.

Pero aquí parece estar el fundamento de otro argumento mejor. Lúculo fue el primero que trajo los cerezos de Asia a Europa, aunque ese árbol se cría tan bien en muchos climas europeos, que crece en los bosques sin que nadie los cuide. ¿Es posible que durante toda una eternidad ningún europeo hubiera viajado a Asia y hubiese pensado trasplantar a su país un fruto tan delicioso? O, si el árbol fue alguna vez trasplantado y propagado, ¿cómo pudo haber perecido después? Los imperios pueden crearse y extinguirse, la libertad y la esclavitud se suceden alternativamente, la ignorancia y el saber

se turnan; pero el cerezo siempre permanecerá en los bosques de Grecia, España e Italia, y nunca se verá afectado por las revoluciones de la sociedad humana.

No hace dos mil años que las viñas fueron trasplantadas a Francia, a pesar de que no hay clima en el mundo que les sea más favorable. No han pasado tres siglos desde que los caballos, las vacas, las ovejas, los cerdos, los perros, el maíz fueron conocidos en América. ¿Es posible que durante las revoluciones de toda una eternidad no hubiera surgido un Colón que hubiese establecido una comunicación entre Europa y aquel continente? Según eso, también podríamos imaginar que los hombres usaron medias durante diez mil años y que no tuvieron sentido para pensar en unas ligas con que sujetárselas. Todas éstas parecen ser pruebas convincentes de la juventud, o mejor, de la infancia del mundo como algo fundado en la operación de principios más constantes y firmes que aquellos por los que la sociedad humana se gobierna y dirige. Nada menos que una total convulsión de los elementos haría falta para destruir todos los animales y vegetales europeos que pueden encontrarse ahora en el mundo occidental.

[FILÓN]

¿Y qué argumento tienes contra tales convulsiones?, replicó Filón. Se pueden descubrir por toda la faz de la Tierra fuertes y casi incontestables pruebas de que cada parte de este globo ha permanecido completamente cubierta de agua durante edades enteras. Y aunque se supusiera que el orden es inseparable de la materia e inherente a ella, la materia puede muy bien ser susceptible de muchas y grandes revoluciones a lo largo de períodos interminables de duración eterna. Los cambios incesantes a los que cada parte suya está sujeta parecen sugerir esas otras transformaciones generales; aunque, al mismo tiempo, se puede observar que todos los cambios y corrupciones de los que hemos tenido experiencia no son sino transiciones de un estado de orden a otro, y que la materia no puede nunca permanecer en un estado de total deformidad y confusión. Lo que vemos en las partes puede inferirse en el todo. Por lo menos, ése es el método de razonamiento sobre el que tú apoyas toda tu teoría. Y si yo estuviera obligado a defender algún sistema particular de este tipo, cosa que nunca haría por propia voluntad, no estimo más plausible otro que no fuera el que adscribe al mundo un principio de orden eterno e inherente a él, aunque se vea afectado por grandes y continuas revoluciones y alteraciones. Pues esto resuelve de una vez todas las dificultades. Y si la solución, al ser tan general, no resulta enteramente completa y satisfactoria, es al menos una teoría a la que más pronto o más tarde tendremos que recurrir, sea cual fuere el sistema que profesemos. ¿Cómo podrían las cosas haber sido tal y como son, si no hubiera un principio original o algún orden en alguna parte, ya en el pensamiento, ya en la materia? Es indiferente a cuál de los dos demos la preferencia. La casualidad no tiene cabida en ninguna hipótesis, ya sea escéptica o religiosa. Sin duda alguna, todo está gobernado por leyes firmes e inviolables. Y si la más recóndita esencia de las cosas se nos mostrara abiertamente, descubriríamos entonces una escena de la que en el presente no podemos tener idea. En lugar de admirar el orden de los seres naturales, veríamos claramente que fue absolutamente imposible

para ellos, hasta en el más pequeño detalle, admitir alguna otra disposición.

Si alguien se viera inclinado a resucitar la antigua teología pagana que mantenía, según sabemos por Hesíodo, que este globo estaba gobernado por 30.000 deidades que surgieron de los escondidos poderes de la Naturaleza, tú, Cleantes, objetarías naturalmente que nada se gana con esta hipótesis y que es igualmente fácil suponer que todos los hombres y animales —seres más numerosos pero menos perfectos— también surgieron inmediatamente de un origen similar. Lleva la misma inferencia un paso más allá y encontrarás una numerosa sociedad de deidades tan explicables como una Deidad universal que posea en sí misma los poderes y perfecciones de la sociedad entera. Así, pues, debes reconocer que todos estos sistemas de escepticismo, politeísmo y teísmo descansan, según tus principios, en una base semejante, y que ninguno de ellos tiene ventaja sobre los otros. De ahí puedes deducir la falacia de tus principios.

PARTE VII

[FILÓN]

Pero he aquí, continuó Filón, que al examinar el antiguo sistema referente al alma del mundo, se me viene de pronto a la cabeza una nueva idea que, si es justa, estará muy próxima a destruir todo tu razonamiento e incluso las primeras inferencias en las que has depositado tanta confianza. Si el universo encierra una mayor semejanza con los cuerpos animales y los vegetales que con las obras del arte humano, es más probable que su causa se asemeje más a la causa de los primeros que a la de las segundas, y, así, debería adscribir su origen a la generación o a los procesos vegetativos, antes que a la razón o al designio. Tu conclusión, incluso siguiendo tus propios principios, es, por tanto, imperfecta y deficiente.

[DEMEA]

Te ruego, dijo Demea, que amplíes tu argumento un poco más, porque no puedo comprenderlo, dicho de la manera concisa con que lo has expuesto.

[FILÓN]

Nuestro amigo Cleantes asegura, tal y como tú mismo lo has oído, que como ninguna cuestión de hecho puede probarse de otra forma que no sea mediante la experiencia, la existencia de una Deidad no admite prueba alguna que se adquiera por otros medios, replicó Filón. El mundo, dice él, se asemeja a las obras de invención humana; por tanto, su causa debe también asemejarse a la causa de aquéllas. Quizá podemos señalar que la operación de una parte muy pequeña de la Naturaleza, es decir, el hombre, actuando sobre otra parte muy pequeña, es decir, la materia inanimada que está a su alcance, es la regla por la cual Cleantes juzga acerca de los orígenes del todo. Cleantes mide objetos que son enormemente desproporcionados entre sí, con la misma y única regla. Pero, a fin de dejar de lado todas las objeciones que surgen en este asunto, yo afirmo que hay otras partes del universo (además de las máquinas de invención humana) que encierran una mayor semejanza con la fábrica del mundo y que, por tanto, proporcionan una mejor conjetura acerca del origen universal de este sistema. Estas partes son los animales y los vegetales. Sencillamente, el mundo se asemeja más a un animal o a un vegetal, que a un reloj o a una máquina de hacer punto. Su causa, por tanto, es más probable que se asemeje a la causa de los primeros. La causa de los primeros es la generación o los procesos vegetativos. Así, pues, podemos inferir que la causa del mundo es algo similar o análogo a la generación o a los procesos vegetativos.

[DEMEA]

Pero ¿cómo puede concebirse que el mundo pueda surgir de algo similar a los procesos vegetativos o a la generación?

[FILÓN]

Muy fácilmente, replicó Filón. De la misma manera que un árbol deja caer su semilla en la tierra que está próxima a él y produce otros árboles, así el gran vegetal, el mundo o este sistema planetario, produce en sí mismo ciertas semillas que, al esparcirse por el caos que le rodea, germinan y dan lugar a otros nuevos mundos. Un cometa, por ejemplo, es la semilla de un mundo; y después que ha madurado completamente tras pasar de sol a sol y de estrella a estrella, cae sobre los elementos sin forma que por todas partes rodean este universo, e inmediatamente florece en otro nuevo sistema. O si, a fin de variar (pues no veo otra ventaja) suponemos que este mundo es un animal, ocurre lo siguiente: un cometa es el huevo de este animal; y del mismo modo que un avestruz deposita su huevo en la arena, y ésta, sin ningún otro cuidado, incuba el huevo y produce un nuevo animal, así…

[DEMEA]

Ya te entiendo, dijo Demea. Pero ¡cuán disparatadas y arbitrarias son esas suposiciones! ¿Qué *datos* tienes para formular esas extraordinarias conclusiones? ¿Y es la leve e imaginaria semejanza del mundo con un vegetal o un animal suficiente para establecer la misma inferencia respecto a ambos? Unos objetos que, en general, son tan inmensamente diferentes, ¿pueden regularse por la misma norma?

[FILÓN]

¡Buena pregunta!, exclamó Filón. Ésta es la cuestión en la que he estado insistiendo todo este tiempo. He asegurado que carecemos de *datos* para establecer sistema alguno de cosmogonía. Nuestra experiencia, tan imperfecta en sí misma y tan limitada en extensión y duración, no puede proporcionarnos ninguna conjetura probable con respecto a la totalidad de las cosas. Pero si tuviéramos la necesidad de apoyarnos en alguna hipótesis, ¿por qué regla, pregunto, deberíamos determinar nuestra elección? ¿Hay alguna otra regla, además de la mayor semejanza de los objetos que se comparan? ¿Es que una planta o un animal, que surgen, respectivamente, de los procesos vegetativos o de la generación, no encierran una mayor semejanza con el mundo que la que encierra una máquina artificial, surgida de la razón y el designio?

[DEMEA]

Pero ¿qué son este proceso vegetativo y esta generación de que hablas?, dijo Demea.

¿Puedes explicar sus operaciones y analizar esa magnífica estructura interna de la cual dependen?

[FILÓN]

Puedo hacerlo, por lo menos, en la misma medida en que Cleantes puede explicar las operaciones de la razón y analizar la estructura interna de la cual depende, replicó Filón. Pero, sin recurrir a ninguna de esas elaboradas disquisiciones, me basta ver a un animal para inferir que se originó a partir de la generación; y eso lo hago con la misma certeza con que tú concluyes que una casa ha sido construida de acuerdo con un plan. Las palabras *generación* y *razón* indican solamente ciertos poderes y energías de la Naturaleza, cuyos efectos son conocidos, pero cuya esencia es incomprensible; y ninguno de estos dos principios goza de privilegio sobre el otro cuando se quiere establecer una regla que abarque la totalidad de la Naturaleza.

En realidad, Demea, puede esperarse razonablemente que, cuanto más amplias sean las perspectivas con que miramos las cosas, mejor nos guiarán éstas en nuestras conclusiones que se refieren a asuntos tan extraordinarios y magníficos. Solamente en este pequeño rincón del cosmos hay cuatro principios —razón, instinto, generación, vegetación— que son semejantes entre sí y que son causas de efectos semejantes. ¿Cuál es el número de principios que naturalmente podemos suponer que se dan en el inmenso y variado ámbito del Universo y que veríamos si pudiéramos viajar de planeta a planeta y de sistema a sistema a fin de examinar cada parte de esta poderosa fábrica? Cada uno de estos cuatro principios arriba mencionados (y cien más que están a la disposición de nuestras conjeturas) puede proporcionarnos una teoría mediante la que juzgar acerca del origen del mundo; y es de una palpable y egregia parcialidad confinar exclusivamente nuestra visión a ese principio que rige las operaciones de nuestras mentes. Si este principio fuese más inteligible para tal propósito, una parcialidad así sería en cierto modo excusable; pero la razón es, en su fábrica y estructura internas, algo tan poco conocido para nosotros como lo es el instinto o la vegetación; y quizás hasta la vaga e indeterminada palabra naturaleza, a la que el hombre común todo lo refiere, no sea en el fondo más inexplicable. Los efectos de estos principios nos son conocidos por experiencia; pero los principios mismos y su modo de operación son totalmente desconocidos; y no es menos inteligible si se ajusta menos a la experiencia decir que el mundo surgió de un proceso vegetativo a partir de una semilla desprendida de otro mundo, que decir que surgió de una razón o un plan divinos, en el sentido en que Cleantes lo entiende.

[DEMEA]

Pero, según pienso yo, dijo Demea, si el mundo tuviera una cualidad vegetativa y pudiera plantar las semillas de nuevos mundos en el caos infinito, éste podría ser un argumento más en favor de un designio por parte del autor del universo. Pues, ¿de dónde podría

surgir una facultad tan maravillosa, sino de un plan? ¿Cómo puede surgir el orden de algo que no percibe ese orden conferido por dicho algo?

[FILÓN]

Sólo necesitas mirar a tu alrededor para que puedas satisfacerte en lo que a esa pregunta se refiere, replicó Filón. Un árbol confiere orden y organización a otro árbol que surge de él. Y esto lo hace sin conocer tal orden. Lo mismo hace un animal con respecto a su cría; un pájaro con respecto a su nido. Los ejemplos de esta clase son incluso más frecuentes en el mundo que aquellos otros en los que el orden surge de la razón y la planificación. Decir que todo el orden que hay en los animales y vegetales procede en última instancia de un designio, es afirmar algo sin probarlo. Y este punto importantísimo sólo puede alcanzarse con certeza probando a priori que el orden está ligado por naturaleza al pensamiento y que no puede pertenecer a la materia, ni de suyo, ni en virtud de principios originales y desconocidos.

Pero hay algo más, Demea. Esta objeción que tú propones no puede ser jamás utilizada por Cleantes, si antes no renuncia a la defensa que ha hecho contra una de mis objeciones. Cuando yo le pregunté acerca de la causa de esa razón e inteligencia supremas en las que él resuelve todo, me dijo que la imposibilidad de satisfacer tales preguntas no podía ser considerada como una objeción en ninguna especie de filosofía. *Debemos detenernos en alguna parte*, dice él; *nunca está al alcance de la capacidad humana explicar las causas últimas o mostrar las últimas conexiones de los objetos. Es suficiente con que los pasos que demos conforme avanzamos estén apoyados en la experiencia y la observación*. Ahora bien, es innegable, basándonos en la experiencia, que la vegetación y la generación, así como la razón, son principios de orden en la Naturaleza. Si yo prefiero hacer descansar mi sistema de cosmogonía en los dos primeros y no en el último, ello es algo que dependerá de mi elección. El asunto está enteramente abierto a mi propio arbitrio. Y cuando Cleantes me pregunta cuál es la causa de esa gran facultad vegetativa o generativa, yo tengo el mismo derecho a preguntarle a él por la causa de su gran principio razonador. Hemos acordado entre él y yo prohibirnos formular tales cuestiones; y es a él, principalmente, a quien le interesa respetar el acuerdo en la presente ocasión. A juzgar por lo limitado e imperfecto de nuestra experiencia, la generación tiene algunos privilegios sobre la razón; pues vemos cada día surgir la segunda de la primera, y nunca la primera de la segunda.

Te ruego que compares las consecuencias de ambas posturas. El mundo, digo yo, se asemeja a un animal; por lo tanto, es un animal y surgió de la generación. Confieso que los pasos son muy grandes; sin embargo, hay algún aspecto de analogía en cada paso. El mundo, dice Cleantes, se asemeja a una máquina; por lo tanto, es una máquina y surgió de un plan o designio. Los pasos que aquí se dan son igualmente grandes, y la analogía es menos evidente. Y si él intenta llevar mi hipótesis un paso más allá e inferir un designio o una razón partiendo del gran principio de la generación en el cual yo insisto, también puedo yo, con mayor autoridad, usar la misma libertad llevando más allá su

hipótesis e infiriendo una teogonía o generación divina a partir de su principio de razón. Tengo, por lo menos, una vaga sombra de experiencia, que es lo máximo que puede alcanzarse cuando estamos tratando del presente asunto. Pues es un hecho observado en innumerables ocasiones que la razón surge del principio de la generación y que no surge jamás de ningún otro principio.

A Hesíodo y a todos los mitólogos antiguos les atrajo tanto esta analogía, que explicaron universalmente el origen de la naturaleza diciendo que ésta había venido de un nacimiento animal y de la copulación. También Platón, en la medida en que es inteligible, parece haber adoptado la misma noción en el *Timeo*.

Los brahmanes aseguran que todo el mundo surgió de una araña infinita que tejió toda esta compleja masa con hilos que surgen de sus entrañas y que luego aniquila todo o parte de lo que ha hecho, absorbiéndolo y convirtiéndolo en su propia esencia. Es éste un tipo de cosmogonía que nos resulta ridículo porque una araña es un animal pequeño e insignificante cuyas operaciones no pueden servir de modelo para todo el universo. Pero, en cualquier caso, he aquí una nueva especie de analogía, incluso en nuestro globo. Y si hubiera un planeta completamente poblado de arañas (lo cual es muy posible), esta inferencia sería allí algo tan natural e irrefutable como la que en nuestro planeta adscribe el origen de todas las cosas a un designio o inteligencia, tal y como lo explicaba Cleantes. Por qué un sistema ordenado no puede surgir de la panza lo mismo que puede hacerlo del cerebro, es algo a lo que Cleantes encontrará difícil dar una razón satisfactoria.

[CLEANTES]

Debo confesar, Filón, replicó Cleantes, que de entre todos los hombres vivientes, no hay ninguno a quien la tarea que te has propuesto de levantar dudas y objeciones le vaya mejor que a ti y parezca serle tan natural e inevitable. Tan grande es tu fertilidad inventiva, que no me avergüenzo de reconocerme incapaz de resolver regularmente, y ahora mismo, tantas dificultades —y tan apartadas del hilo principal de nuestra discusión— como has levantado ante mí. Sin embargo, puedo ver, en general, su falacia y error. Y no me cabe la menor duda de que te hallas ahora mismo en el mismo caso y de que no encontrarías las soluciones con tanta facilidad como has propuesto tus objeciones. Por el contrario, te darás cuenta de que el sentido común y la razón están en contra tuya, y de que esas caprichosas fantasías que nos has expuesto podrán, quizá, sumergirnos en la confusión, pero jamás podrán convencernos.

PARTE VIII

[FILÓN]

Lo que tú atribuyes a la fertilidad de mi invención, replicó Filón, se debe enteramente a la naturaleza del asunto. En cuestiones que se adaptan al estrecho ámbito de la razón humana hay, por lo común, una sola elección que lleva consigo probabilidad o convicción; y a un hombre que esté en su sano juicio, todas las demás suposiciones le parecerán absurdas y quiméricas. Pero en asuntos como el presente, cien opiniones contradictorias pueden contener alguna especie de analogía imperfecta, y la invención tiene aquí amplio terreno para ejercitarse. Sin hacer un gran esfuerzo de pensamiento, creo que podrían proponerse en un instante otros sistemas de cosmogonía que tuvieran cierta apariencia de verdad, aunque de entre mil o un millón de sistemas, sólo uno —ya el tuyo, ya uno de los míos— fuera el verdadero.

Por ejemplo: ¿qué ocurriría si yo reviviera la vieja hipótesis epicúrea? Se ha estimado comúnmente, y creo que con justicia, que ese sistema es el más absurdo que se ha propuesto hasta la fecha. Y sin embargo, pienso que, con unas pocas alteraciones, podría revestirse de una cierta apariencia de probabilidad. En lugar de suponer que la materia es infinita —como hace Epicuro— supongamos que es finita. Un número finito de partículas sólo es susceptible de transposiciones finitas; y a lo largo de una duración eterna debe suceder que cada posible orden o posición tenga lugar un número infinito de veces. Este mundo, por lo tanto, con todos sus sucesos, hasta el más pequeño de ellos, ha sido antes producido y destruido y será otra vez producido y destruido sin restricción ni limitación algunas. Nadie que tenga una idea de los poderes de lo infinito, en comparación con lo finito, podrá tener escrúpulos ante esta conclusión.

[DEMEA]

Pero esto implica, dijo Demea, que la materia puede adquirir movimiento sin necesidad de ningún agente voluntario o primer motor.

[FILÓN]

¿Y qué dificultad hay en suponerlo así?, replicó Filón. Cada suceso, antes de la experiencia, es igualmente difícil e incomprensible. Y cada suceso, después de la experiencia, es igualmente fácil e inteligible. En muchos casos, el movimiento —debido a la gravedad, a la elasticidad, a la electricidad— comienza en la materia, sin que haya ningún agente voluntario conocido; y suponer siempre en estos casos un agente voluntario desconocido es una mera hipótesis que no lleva consigo ninguna ventaja. Que

el movimiento se origine en la materia misma es algo que puede concebirse a priori, de la misma manera que puede concebirse que le sea comunicado por una mente o inteligencia.

Además, ¿por qué no puede haber sido el movimiento propagado mediante un impulso a lo largo de toda la eternidad, quedando todavía la misma o casi la misma reserva de ese impulso contenida en el universo? Tanto se gasta en la composición del movimiento como se recupera por su descomposición. Y cualesquiera que sean las causas, es cierto el hecho de que la materia está y siempre ha estado en una agitación continua, según alcanzan a verlo la experiencia y la tradición humanas. Probablemente no hay ahora en el universo ni una partícula de materia que esté en absoluto reposo.

Y esta misma consideración con la que nos hemos tropezado en el transcurso de nuestra discusión, continuó Filón, también nos sugiere una nueva hipótesis de cosmogonía que no es absolutamente absurda e improbable. ¿Hay un sistema, un orden, una economía de cosas, por medio de los cuales la materia pueda mantener esa agitación perpetua que parece serle esencial, conservando al mismo tiempo una constancia en las cosas que produce? Hay, ciertamente, una economía así, pues, de hecho, tal es el caso en el mundo presente. El continuo movimiento de la materia, por lo tanto, a lo largo de un número de trasposiciones que es menor que infinito, debe producir esta economía u orden; y por su propia naturaleza, ese orden, una vez establecido, se sostiene a sí mismo durante mucho tiempo, si es que no lo hace por toda la eternidad. Pero siempre que la materia esté tan equilibrada, arreglada y ajustada como para continuar en perpetuo movimiento, conservando al mismo tiempo la constancia de las formas, su situación deberá tener necesariamente esa apariencia de arte y planificación que observamos al presente. Todas las partes de cada forma deben estar relacionadas entre sí y deben también guardar una relación con el todo; y el todo debe guardar una relación con las otras partes del universo, con el elemento en el cual esa forma subsiste, con los materiales de que se sirve para reparar sus pérdidas y deterioros, y con cualquier otra forma que le sea hostil o amistosa. Un defecto en alguno de estos particulares destruirá la forma, y la materia de que está compuesta quedará en libertad y se precipitará en una serie de movimientos irregulares y de fermentaciones hasta unirse de nuevo en alguna otra forma regular. Si no hubiera una forma dispuesta a recibirla, y si la cantidad de esta materia corrompida fuera muy grande en el universo, el universo mismo estaría desordenado y no pasaría de ser, o bien el débil embrión de un mundo en sus comienzos que es así destruido, o la osamenta podrida de un mundo languideciendo en la vejez y la enfermedad. En cualquier caso, un caos tendría lugar hasta que una cantidad finita, pero numerosísima, de revoluciones produjera por fin algunas formas cuyas partes y órganos estuvieran tan ajustados que fuesen capaces de sostenerlas en medio de la continua sucesión de la materia.

Supongamos (en un intento por variar la expresión) que la materia fuese arrojada a una posición cualquiera por una fuerza ciega y sin control. Es evidente que esta primera posición sería, con toda probabilidad, la más confusa y desordenada que imaginarse puede, sin semejanza alguna con esas obras que son producto de la planificación humana

y que muestran, además de una simetría en sus partes, un ajuste de los medios a los fines y una tendencia a la autopreservación. Si la fuerza activadora cesase después de esta operación, la materia permanecería por siempre en desorden y continuaría siendo un inmenso caos, sin ninguna proporción o actividad. Pero supongamos que la fuerza activadora, cualquiera que ésta fuese, permaneciera en la materia. Entonces, aquella primera posición daría lugar inmediatamente a una segunda que, muy probablemente, sería tan desordenada como la primera, y así sucesivamente a través de muchas sucesiones de cambios y alteraciones. Jamás un orden o posición particular permanecerían inalterados. La fuerza original, al seguir estando activa, conferiría a la materia una perpetua inquietud. Sería producida cada situación posible, e, instantáneamente, cada situación posible sería destruida. Si por un momento apareciese un destello de orden, sería al instante desplazado y confundido por la fuerza incesante que activa todas las partes de la materia.

Así, el universo transcurriría durante mucho tiempo en una continua sucesión de caos y desorden. Pero ¿no sería posible que finalmente, sin perder su movimiento y fuerza activa (que hemos supuesto inherentes a él), lograse conservar una uniformidad de apariencia en medio de la continua fluctuación y movimiento de sus partes? Tal es el caso que, al presente, se da en el universo. Cada individuo y cada parte de cada individuo están cambiando constantemente; y sin embargo, el todo permanece aparentemente igual. ¿Es que acaso no nos está permitido esperar que la materia pueda alcanzar una posición de esta índole? O mejor: ¿es que acaso no tenemos la garantía de que esa posición ha de darse a lo largo de las eternas revoluciones de una materia que no sea guiada por nadie? Si meditamos un poco este asunto hallaremos que si la materia es capaz de alcanzar ese ajuste de aparente estabilidad en sus formas, conservando al mismo tiempo la real y perpetua revolución o movimiento de sus partes, entonces habremos dado con una solución a la dificultad, que, si no es la verdadera, será, por lo menos, plausible.

Es, por tanto, un empeño vano insistir en los usos de las partes de los animales o vegetales y en el curioso ajuste de las mismas. Me gustaría saber cómo un animal podría existir si sus partes no estuvieran ajustadas de esta manera. ¿Es que no sabemos que un animal perece inmediatamente cuando desaparece este ajuste, y que su materia, corrompiéndose, intenta alguna nueva forma? Ocurre, ciertamente, que las partes del mundo están tan bien ajustadas que, inmediatamente, alguna forma regular reclamará esa materia corrompida. Si no fuera así, ¿podría subsistir el mundo? ¿No se disolvería como el animal, y pasaría una serie de estados y situaciones hasta que, después de una enorme, aunque finita, sucesión, cayera por fin en una posición como la presente, o en otra parecida?

[CLEANTES]

Bueno es, replicó Cleantes, que nos hayas dicho que esta hipótesis tuya se te ocurrió de pronto en el transcurso de nuestra discusión. Pues si hubieras tenido tiempo de

examinarla, te habrías dado cuenta muy pronto de las objeciones insuperables a que se expone. Dices que ninguna forma puede subsistir, a menos que posea esos poderes y órganos que se requieren para su subsistencia; continuamente y sin interrupción debe buscarse un nuevo orden o economía hasta dar con uno que pueda mantenerse por sí mismo. Pero, según esta hipótesis, ¿de dónde provienen las múltiples comodidades y ventajas que los hombres y los animales tienen? Dos ojos y dos oídos no son absolutamente necesarios para la subsistencia de la especie. La raza humana podría haberse propagado y preservado aunque no existieran los caballos, los perros, las vacas, las ovejas y todos esos frutos y productos innumerables que nos sirven de satisfacción y disfrute. Si no se hubieran creado los camellos para el uso del hombre que habita en los arenosos desiertos de África y Arabia, ¿se habría disuelto por eso el mundo? Si no se hubiera descubierto el metal imantado para dar a la aguja de la brújula esa útil y maravillosa dirección, ¿se habrían extinguido inmediatamente la sociedad y la especie humanas? Aunque los principios de la Naturaleza son, en general, muy frugales, los ejemplos de esta clase están muy lejos de ser excepcionales; y cada uno de ellos es prueba suficiente de un designio —de un benevolente designio— que dio origen al orden y arreglo del universo.

[FILÓN]

No tengo escrúpulo en admitir que esa hipótesis que antes he expuesto es por ahora muy incompleta e imperfecta. Pero ¿podemos esperar razonablemente un mejor resultado en otros intentos de naturaleza semejante? ¿Podemos confiar en erigir un sistema de cosmogonía que no esté sujeto a excepciones y que no contenga ninguna circunstancia que repugne a nuestra limitada e imperfecta experiencia de la analogía de la Naturaleza? Ciertamente, tu teoría tampoco puede pretender alcanzar una ventaja sobre las otras, a pesar de que has caído en el *antropomorfismo*, que es lo mejor para mantener una conformidad con la experiencia común. Vamos a someterlo a juicio una vez más. En todos los casos que hemos tenido ocasión de ver, las ideas son copias de los objetos reales, y son meramente imitativas, no arquetípicas —para expresarme en términos cultos—. Tú inviertes ese orden y das al pensamiento la prioridad. En todos los casos que hemos tenido ocasión de ver, el pensamiento no tiene influencia sobre la materia, a excepción de esas ocasiones en que la materia está tan cercana a él, que llega a darse una influencia recíproca. Ningún animal puede mover nada inmediatamente, a no ser los miembros de su propio cuerpo; y, ciertamente, la igualdad de la acción y la reacción parece ser una ley universal de la Naturaleza; pero tu teoría implica una contradicción de esta experiencia. Estos ejemplos, junto con muchos más que sería fácil reunir (particularmente la suposición de una mente o sistema de pensamiento que sea eterno, o en otras palabras, un animal ingenerable e inmortal), estos ejemplos, digo, pueden enseñarnos a todos una sobriedad a la hora de condenarnos mutuamente, y pueden hacernos ver que, como jamás ningún sistema de esta clase debería ser aceptado partiendo de una ligera analogía, tampoco ningún sistema debería ser rechazado por

culpa de alguna pequeña incongruencia. Pues éstas son dificultades de las que nadie podría proclamar justamente que se halla exento.

Es un hecho reconocido que todos los sistemas religiosos están sujetos a grandes e insuperables dificultades. Cada contendiente triunfa cuando le toca su turno, mientras lleva adelante su ataque y expone los absurdos, las barbaridades y las perniciosas opiniones de su antagonista. Pero todas estas discusiones, consideradas en conjunto, no hacen otra cosa sino preparar una victoria para el *escéptico*, el cual dice que no hay sistema alguno, referente a estos asuntos, que deba ser aceptado. Y dice eso por la sencilla razón de que jamás deberíamos asentir a ningún absurdo, cualesquiera que sean los asuntos que tratemos. Una total suspensión del juicio parece ser aquí la solución más razonable. Y si, como puede observarse comúnmente, no hay ataque ni defensa que pueda alcanzar el éxito cuando los teólogos discuten entre sí, ¿no caerá la victoria final en manos del *escéptico*, el cual está siempre a la ofensiva, en contra de toda la humanidad,[10] y que no tiene ninguna fortificación o ciudad de residencia que él se viera en alguna ocasión en la necesidad de defender?

---

[10] El texto en inglés dice «with all mankind». Sin embargo, siguiendo la sugerencia de N. K. Smith en su edición de estos *Diálogos*, se ha sustituido *with* por *against*, ya que parece ser éste el sentido más probable de la frase.

PARTE IX

[DEMEA]

Pero si son tantas las dificultades que acompañan al argumento a posteriori, dijo Demea, ¿no nos iría mejor adhiriéndonos a ese simple y sublime argumento a priori que, al ofrecernos una demostración infalible, corta de raíz toda duda y dificultad? También mediante este argumento podemos probar la *infinitud* de los atributos divinos, cosa que, mucho me temo, no puede alcanzarse con certeza de ninguna otra manera. Porque, ¿cómo puede un efecto que, o es finito o, por lo que nosotros sabemos, muy bien puede serlo, cómo puede un efecto así —digo— ser la prueba de una causa infinita? También es muy difícil, si es que no absolutamente imposible, deducir la unidad de la Naturaleza Divina partiendo de la mera contemplación de las obras de la Naturaleza; y ni siquiera la uniformidad del plan, si la diéramos por supuesta, nos proporcionaría seguridad respecto a ese atributo. Sin embargo, el argumento a priori…

[CLEANTES]

Pareces estar razonando, Demea, como si esas ventajas y conveniencias del argumento abstracto fueran pruebas completas de su solidez, interrumpió Cleantes. Pero lo que en mi opinión necesitaríamos sería, en primer lugar, determinar qué argumento, de los que pertenecen a esta naturaleza, es el que tú eliges; después, considerándolo por sí mismo —y no por sus consecuencias útiles— procederemos a determinar el valor que debemos otorgarle.

[DEMEA]

El argumento sobre el cual yo insistiría, replicó Demea, es el más común. Todo lo que existe debe tener una causa o razón de su existencia, ya que es absolutamente imposible que algo se produzca a sí mismo o sea la causa de su propia existencia. Así, pues, al remontarnos de los efectos a las causas, debemos, o bien continuar en una infinita sucesión sin última causa alguna, o bien recurrir a una causa última que sea *necesariamente* existente. Que la primera suposición es absurda puede probarse de esta manera: en la infinita cadena o sucesión de causas y efectos, cada efecto particular se ve determinado a existir por el poder y eficacia de la causa que inmediatamente le precedió; pero la totalidad de esa cadena o sucesión eterna, considerada en conjunto, no es determinada o causada por nada, y sin embargo, es evidente que requiere una causa o razón, del mismo modo que es requerida por cualquier objeto particular que empieza a existir en el tiempo. Es razonable preguntarse por qué esta particular sucesión de causas

existió desde la eternidad, y no cualquier otra sucesión, o ninguna sucesión en absoluto. Si no hubiera un ser necesariamente existente, cualquier suposición que formáramos sería igualmente posible; pues no es más absurdo suponer que no existiera nada desde la eternidad, que suponer la existencia de esa sucesión de causas que constituye el universo. ¿Qué fue, pues, lo que determinó que existiese *algo* en lugar de nada, y concedió el ser a una particular posibilidad, dejando al margen las otras? Si decimos que fueron unas *causas externas* a esa sucesión, nos daremos pronto cuenta de que dicha sucesión no permite ninguna causa así; si decimos que fue la *casualidad*, nos damos cuenta de que esa palabra carece de significado. ¿Fue, entonces, la *nada*? Pero la nada no puede nunca producir cosa alguna. Debemos, por lo tanto, recurrir a un Ser necesariamente existente que lleva en sí mismo la *razón* de su existencia, y al cual no puede suponérsele inexistente sin incurrir en una expresa contradicción. Por consiguiente, concluimos que debe haber un Ser así, y que ese Ser es una Deidad.

[CLEANTES]

Aunque sé que poner objeciones es el mayor placer de Filón, no voy a dejarle esta vez que señale los puntos débiles de este razonamiento metafísico, dijo Cleantes. Pues veo con tanta evidencia los pobres fundamentos en que se basa, y lo poco que contribuye a la causa de la verdadera piedad y de la religión, que yo mismo voy a aventurarme a mostrar su falacia.

Empezaré haciendo la observación de que hay un absurdo evidente en pretender demostrar un asunto de hecho, o en intentar probarlo mediante argumentos a priori. Nada puede demostrarse, a menos que su contrario implique una contradicción. Nada que pueda concebirse distintamente implica una contradicción. Todo lo que podemos concebir como existente, podemos también concebirlo como no existente. Por lo tanto, no hay ningún Ser cuya no-existencia implique una contradicción. Consecuentemente, no hay ningún Ser cuya existencia sea demostrable. Este razonamiento lo considero decisivo, y estoy dispuesto a apoyar en él el resto de toda la controversia.

Se pretende que la Deidad es un Ser necesariamente existente; y se intenta explicar la necesidad de su existencia asegurando que, si conociéramos toda su existencia o naturaleza, percibiríamos que a él le es imposible no existir, como es imposible que dos y dos no sean cuatro. Pero es evidente que eso no puede suceder mientras nuestras facultades sigan siendo como lo son al presente. Siempre nos será posible, en cualquier momento, concebir la no-existencia de lo que en un principio concebimos como existente; y la mente no puede jamás verse en la necesidad de suponer que un objeto permanezca siempre en su ser, de la misma manera que nos vemos siempre en la necesidad de concebir que dos y dos son cuatro. Por lo tanto, las palabras *existencia necesaria* carecen de significado, o, lo que es lo mismo, no tienen un significado consistente.

Pero hay algo más: de acuerdo con esta pretendida explicación de la necesidad, ¿por qué no decimos que el universo material es el Ser necesariamente existente? No nos

atrevemos a afirmar que conocemos todas las cualidades que, de ser conocidas, harían que su noexistencia nos pareciese algo tan contradictorio como que dos y dos fueran cinco. Sólo encuentro un argumento que sea capaz de probar que el mundo material no es el Ser necesariamente existente: y este argumento se deriva de la contingencia de la materia y la forma del mundo. Se ha dicho que «puede *concebirse* que cualquier partícula de materia sea aniquilada, y puede *concebirse* que cualquier forma sea alterada. Por lo tanto, una tal aniquilación o alteración es siempre posible».[11] Pero parece ser una actitud muy parcial no percibir que el mismo argumento puede aplicarse igualmente a la Deidad, en la medida en que tenemos una concepción de Dios, y considerando que la mente puede, por lo menos, imaginarlo como no existente, o imaginar que sus atributos pueden ser alterados; y no hay razón para establecer que esas cualidades no puedan pertenecer a la materia; pues, siendo completamente desconocidas e inconcebibles, jamás puede probarse que sean incompatibles con ella.

Añadamos a esto que, si trazamos una sucesión eterna de objetos, parece absurdo el que nos preguntemos por una causa general o un primer Autor. ¿Cómo puede tener una causa algo que existe desde toda la eternidad, si esa relación implica una prioridad en el tiempo y un principio de existencia? Asimismo, en una cadena o sucesión de objetos que sea de esta índole, cada parte es causada por la parte que la precede, y es, a su vez, causa de la parte que la sigue. ¿Dónde está la dificultad? El *todo*, dices tú, necesita una causa. Y yo respondo que la unión de esas partes en un todo, como la unión de varias regiones en un país, o la unión de varios miembros distintos en un cuerpo, no tiene influencia en la naturaleza de las cosas. Si yo te mostrara las causas particulares de cada parte individual en una colección de veinte partículas de materia, me parecería muy poco razonable que luego me preguntaras por la causa de esas veinte partículas, tomadas en conjunto. Pues eso está ya suficientemente explicado al explicar la causa de cada una de las partes.

[FILÓN]

Aunque los argumentos que tú, Cleantes, has utilizado podrían muy bien eximirme de añadir nuevas dificultades, no me resisto aquí a insistir sobre otro asunto, dijo Filón. Ha sido observado por los aritméticos que, si se suman los números que componen las cifras que son productos del 9, el resultado de esa suma siempre es un 9 o uno de los primeros productos del 9. Así, tomando las cifras 18, 27, 36 —que son productos del 9— se llega al número 9 sumando 1 y 8, 2 y 7, 3 y 6. También la cifra 369 es un producto del 9; y si sumamos los números 3, 6 y 9 tendremos como resultado 18, que es uno de los primeros productos del 9.[12] A ojos de un observador superficial, esta maravillosa regularidad puede ser admirada como una consecuencia de la casualidad o de un designio. Pero un algebrista experto concluirá inmediatamente que eso es el resultado de una necesidad, y demostrará que se desprende de la misma naturaleza de estos números. ¿No es, acaso, probable, pregunto yo, que toda la economía del universo esté conducida por una necesidad semejante aunque no haya álgebra humana capaz de proporcionar una clave

que resuelva la dificultad? Y, en lugar de admirar el orden de los seres naturales, ¿no podría suceder que, si fuéramos capaces de penetrar la naturaleza íntima de los cuerpos, viésemos claramente por qué fue absolutamente imposible que jamás admitieran cualquier otra disposición? ¡Es tan peligroso introducir esta idea de la necesidad en el presente asunto! ¡Con qué naturalidad nos lleva a una inferencia que es directamente opuesta a la hipótesis religiosa!

Pero, dejando de lado todas estas abstracciones, continuó Filón, y limitándonos a cuestiones más familiares, me aventuraré a añadir una observación: el argumento a priori ha sido pocas veces considerado como algo muy convincente. Ha tenido éxito entre gentes orientadas a la metafísica y acostumbradas a los razonamientos abstractos. Estas gentes, habiendo encontrado en el estudio de las matemáticas que el entendimiento llega frecuentemente a la verdad negando las apariencias y transitando por las tinieblas, han trasplantado este mismo hábito de pensar a cuestiones en las que no debería ejercitarse. Las demás gentes —incluso aquellas personas de buen sentido e inclinadas a favor de la religión— sienten siempre que hay alguna deficiencia en estos argumentos, aunque quizá no son capaces de explicar distintamente dónde radica la falta. Y esto es una prueba cierta de que los hombres siempre derivaron y siempre derivarán sus sentimientos religiosos de otras fuentes que no sean las que proporciona esta especie de razonamiento.

---

[11] Dr. Clarke. *(N. del A.)*

[12] *Republique des Lettres*, agosto 1685. *(N. del A.)*

PARTE X

[DEMEA]

Admito, replicó Demea, que mi opinión es que cada hombre siente de alguna manera la verdad de la religión en el fondo de su pecho, y que es la conciencia de su propia ignorancia y miseria, más que ningún otro tipo de razonamiento, lo que le lleva a buscar la protección de ese Ser del cual él mismo y toda la Naturaleza dependen. Tan llenas de ansiedad y de tedio están hasta las mejores situaciones de la vida, que una existencia futura sigue siendo el objeto de todas nuestras esperanzas y temores. Incesantemente miramos hacia delante e intentamos, mediante oraciones, adoración y sacrificio, calmar esos poderes desconocidos que por experiencia sabemos que son capaces de afligirnos y oprimirnos. ¡Qué miserables criaturas somos! ¿Qué recurso encontraríamos en medio de los innumerables males de la vida si la religión no nos sugiriese algunos métodos de expiación y apaciguase esos terrores que incesantemente nos agitan y atormentan?

[FILÓN]

Estoy ciertamente persuadido, dijo Filón, de que el mejor y único método de lograr que todo el mundo posea el debido sentido religioso es el de hacer una justa representación de la miseria y enfermedad de los hombres. Y para este propósito, la virtud de la elocuencia y un gran poder imaginativo son más necesarios que las virtudes del razonamiento y la argumentación. Pues ¿es necesario probar lo que todo el mundo siente en su interior? Lo único que se necesita es hacérnoslo sentir, en lo posible, más íntimamente y con mayor intensidad.

[DEMEA]

Es verdad que la gente, replicó Demea, está convencida de esta grande y melancólica verdad. Las miserias de la vida, la infelicidad del hombre, las generales corrupciones de nuestra naturaleza, la insatisfacción que nos produce el disfrute de placeres, riquezas, honores: estas frases se han hecho casi proverbiales en todos los idiomas. ¿Y quién puede dudar lo que todos los hombres declaran fundándose en sus sentimientos inmediatos y en la experiencia?

[FILÓN]

En este punto, dijo Filón, los instruidos están completamente de acuerdo con la gente común. Y en todas las literaturas —tanto *sagradas* como *profanas*— el tema de la

miseria humana es algo en lo que se ha insistido con la más patética elocuencia que la tristeza y la melancolía son capaces de inspirar. Los poetas, que hablan según los dictados de su sentimiento, sin sistema, y cuyo testimonio tiene, por tanto, la máxima autoridad, abundan en imágenes de esta naturaleza. Desde Homero hasta el Dr. Young, todos los poetas han sentido que ninguna otra representación de las cosas podría haber estado más de acuerdo con el sentimiento y la observación de cada individuo.

[DEMEA]

Y si queremos apoyarnos en autoridades, replicó Demea, no tenemos que buscar mucho para encontrarlas. Echa una ojeada a esta biblioteca de Cleantes. Me aventuraré a afirmar que si se exceptúan aquellos autores que tratan de ciencias particulares, tales como la química o la botánica, en las que no hay ocasión de tratar con la vida humana, ni siquiera habrá un escritor a quien el sentimiento de la miseria humana no le haya movido a la queja y a la confesión de ese sentimiento en algún pasaje de su obra. Por lo menos, es muy probable que así sea. Y según lo que yo puedo recordar, jamás ningún autor ha sido tan extravagante como para negar dicho sentimiento.

[FILÓN]

Aquí debes excusarme, dijo Filón. Leibniz lo negó y es quizás el primero[13] que se aventuró a mantener una opinión tan audaz y paradójica; por lo menos, fue el primero que hizo de ella algo esencial a su sistema filosófico.

[DEMEA]

Y el hecho de que fuera el primero, replicó Demea, ¿no fue capaz de hacerle caer en la cuenta de su error? ¿Es éste un asunto en el cual los filósofos pueden pretender hacer descubrimientos, especialmente si se consideran todos los siglos que llevamos a la espalda? ¿Puede hombre alguno, sirviéndose de una simple negación (pues el asunto apenas si admite razonamiento), echar abajo el testimonio unánime de la humanidad, fundado en el sentimiento y en la conciencia?

¿Por qué debería el hombre, añadió Demea, pretender eximirse de algo que afecta a todos los otros animales? Créeme, Filón: toda la tierra está atormentada y desorientada. Hay una guerra perpetua entre todas las criaturas vivientes. La necesidad y el hambre estimulan a los fuertes y decididos; el miedo, la ansiedad y el terror sacuden a los débiles y endebles. La entrada en la vida produce angustia en el niño recién nacido y en sus atribulados padres; la debilidad, la impotencia y el desasosiego están presentes en cada etapa de esa vida, la cual concluye finalmente rodeada de agonía y horror.

[FILÓN]

Observa también, dijo Filón, los curiosos artificios que la Naturaleza emplea con el fin de

hacer más amarga la existencia de cada ser viviente. Los más fuertes hacen presa de los más débiles y los tienen en un perpetuo estado de terror y ansiedad. También los más débiles, a su vez, hacen a menudo presa de los más fuertes, y los irritan e incomodan sin dejarlos tranquilos. Considera esa innumerable raza de los insectos, que, o bien se reproducen en el cuerpo de cada animal, o bien, volando alrededor, clavan en él su aguijón. Estos insectos se ven a su vez atormentados por otros que son aún menores que ellos. Y, así, por delante y por detrás, por arriba y por abajo, cada animal se ve rodeado de enemigos que buscan incesantemente su miseria y destrucción.

[DEMEA]

Sólo el hombre, dijo Demea, parece ser, en parte, una excepción a esta regla. Pues, uniéndose en sociedad, puede fácilmente dominar leones, tigres y osos, cuya mayor fuerza y agilidad naturales les capacitan para hacer presa en él.

[FILÓN]

¡Al contrario!, gritó Filón. Es principalmente en el caso del hombre donde las uniformes y constantes máximas de la Naturaleza se presentan con mayor evidencia. El hombre, bien es verdad, puede agruparse para superar a todos sus enemigos *reales*, y puede dominar todo el mundo animal; pero ¿no se crea inmediatamente dentro de sí mismo enemigos *imaginarios*, los demonios de su fantasía, que lo visitan con terrores supersticiosos y destruyen cada disfrute de la vida? Su placer, según él se imagina, es considerado por ellos como un crimen; su alimento y reposo produce en ellos un resentimiento y una ofensa; hasta cuando se halla dormido, sus sueños le proporcionan nueva materia para el miedo y la ansiedad; y hasta la muerte, el refugio contra todos los otros males, sólo le presenta la amenaza de interminables e innumerables sufrimientos. No molesta el lobo al tímido ganado, como molesta la superstición al alma angustiada de los miserables mortales.

Además, Demea, considera lo siguiente: esta misma sociedad con la ayuda de la cual dominamos a las bestias salvajes, nuestros enemigos naturales, ¿qué nuevos enemigos no levanta contra nosotros? El hombre es el peor enemigo del hombre. La opresión, la injusticia, el desprecio, el insulto, la violencia, la sedición, la guerra, la calumnia, la traición, el fraude: mediante todas estas cosas los hombres se atormentan mutuamente. Y muy pronto disolverían esa misma sociedad que han formado, a no ser por el temor de que les aquejasen aún mayores males después de su separación.

[DEMEA]

Pero aunque esas amenazas externas que provienen de los animales, de los hombres y de todos los elementos, nos asaltan formando una pavorosa colección de sufrimientos, todo eso es nada en comparación con los que se originan dentro de nosotros mismos y que surgen de la desequilibrada condición de nuestra mente y nuestro cuerpo. ¿Cuántos son

los que padecen el tormento de la enfermedad?, dijo Demea. Escucha la patética enumeración del poeta:

> *Intestine stone and ulcer, colic-pangs,*
> *daemoniac frenzy, moping melancholy,*
> *and moonstruck madness, pining atrophy,*
> *marasmus and wide-wasting pestilence.*
> *Dire was the tossing, deep the groans:* Despair
> *tended the sick, busiest from couch to couch.*
> *And over them triumphant* Death *his dart*
> *shook, but delay'd to strike, tho' oft invok'd*
> *with vows, as their chief good and final hope.*[14]

Los desórdenes de la mente, continuó Demea, aunque más secretos, quizá no son menos deprimentes y mortificantes. El remordimiento, la vergüenza, la angustia, la rabia, la desilusión, la ansiedad, el miedo, el desánimo, la desesperación: ¿quién ha pasado por la vida sin padecer alguna cruel invasión de estos torturadores? ¿Cuántos son los que, siquiera de pasada, han experimentado algunas sensaciones mejores? El trabajo y la pobreza —tan aborrecidos por todo el mundo— son la carga segura de una gran mayoría; y esas pocas personas privilegiadas que disfrutan el ocio y la opulencia nunca alcanzan el pleno contento y la verdadera felicidad. Todos los bienes de la vida reunidos no harían feliz a un hombre, si bien todos los males reunidos le harían ciertamente desdichado; y basta con que un mal tenga lugar (¿quién puede librarse de todos los males?), o con que esté ausente un bien (¿quién puede poseerlos todos?), para que la vida se convierta en algo poco deseable.

Si un extraño hiciese de pronto su aparición en este mundo, yo le mostraría, para darle un ejemplo de los males que aquí tienen lugar, un hospital lleno de enfermedades, una prisión poblada de malhechores y delincuentes, un campo de batalla sembrado de cadáveres, una flota naufragando en el océano, una nación consumiéndose bajo la tiranía, el hambre o la peste. Pero, si quisiera mostrarle el aspecto alegre de la vida, a fin de darle una noción de sus placeres, ¿adónde podría llevarlo? ¿A un baile? ¿A una ópera? ¿A la corte? Si así lo hiciera, esta persona extranjera podría muy bien pensar que le estaba mostrando una variedad más del tedio y la tristeza.

[FILÓN]

No hay forma de evadirse de estas realidades insoslayables, dijo Filón, a menos que se sacaran a relucir disculpas que sólo agravarían más los hechos. ¿Por qué —pregunto yo — todos los hombres en todos los tiempos se han quejado incesantemente de las miserias de la vida? «No tenían una razón justa para hacerlo», podría decirme alguien. «Esas quejas provenían tan sólo de su disposición negativa, ansiosa y pesimista.» ¿Y podría haber un fundamento más cierto que ese temperamento infeliz para justificar la miseria de que nos hablan?, respondería yo. «Pero, si fueran realmente tan infelices como

aseguran, ¿por qué permanecen en la vida?», pregunta mi antagonista. Y yo respondo:

Not satisfied with life, afraid of death.[15]

Ésta es la secreta cadena que nos amarra. Es el terror, y no el soborno, lo que nos hace continuar nuestra existencia. «El afán de quejarse», puede insistir él, «es una exquisitez de unos cuantos espíritus refinados, y éstos se han encargado de extender ese afán al resto de la humanidad». ¿Y en qué consiste esa delicadeza que tú censuras?, pregunto yo. ¿No es, acaso, una mayor sensibilidad para todos los placeres y dolores de la vida? Y si el hombre que posee un temperamento delicado y refinado es así por vivir mucho más alerta que el resto del mundo, y resulta que sólo consigue ser más infeliz, ¿qué juicio deberíamos formar en general de la vida humana? «Que los hombres no hagan nada, y encontrarán la paz», dice nuestro adversario. «Ellos son los que voluntariamente labran su propia desdicha»… ¡No!, replico yo. Una ansiosa languidez se sigue de su reposo. El desengaño, la vejación y la dificultad impiden su actividad y sus ambiciones.

[CLEANTES]

Puedo observar algo de lo que dices en algunas personas, replicó Cleantes. Pero debo confesar que yo no siento nada, o muy poco de eso dentro de mí, y pienso que ese sentimiento no es tan común como tú dices.

[DEMEA]

Si tú no sientes en tu interior la miseria humana, exclamó Demea, debo felicitarte por una singularidad tan afortunada. Otros que daban señales de vivir en prosperidad no se avergonzaron de proclamar sus quejas en el tono más melancólico que puede imaginarse. Detengamos nuestra atención en el gran emperador Carlos V cuando, cansado del poderío humano, dejó todos sus extensos dominios en manos de su hijo. En la declaración que hizo con motivo de aquella ocasión memorable, reconoció públicamente *que la mayor prosperidad que jamás había disfrutado se había visto mezclada con tantas adversidades, que podía decir sinceramente que nunca había experimentado un instante de satisfacción o contento*. Pero ¿es que acaso la vida retirada que buscó como refugio le proporcionó una mayor felicidad? Si damos crédito al informe de su hijo, su arrepentimiento comenzó el mismo día de su abdicación.

La fortuna de Cicerón, partiendo de orígenes muy modestos, llegó a alcanzar el máximo lustre y renombre; y sin embargo, ¡cuántas quejas sobre los males de la vida contienen sus cartas familiares y sus discursos filosóficos! Y para dar apoyo a su propia experiencia, cita a Catón, al grande y afortunado Catón, el cual protestaba en su vejez diciendo que si se le hubiera ofrecido una nueva vida, habría rechazado la presente.

Pregúntate a ti mismo, o a cualquiera de tus conocidos, si les gustaría volver a vivir

los últimos diez o veinte años de su vida. «¡No!», dirían; «pero los próximos veinte años serán mejores»:

And from the dregs of life, hope to receive
what the first sprightly running could not give.[16]

Y así, se encuentran al fin (pues tal es la enorme miseria humana, que llega a reconciliar las contradicciones) con que se están quejando, a una misma vez, de la brevedad de la vida y de sus vanidades y sufrimientos.

[FILÓN]

¿Y es posible, Cleantes, dijo Filón, que después de todas estas reflexiones y de infinitas más que podrían sugerirse, sigas perseverando en tu antropomorfismo y asegures que los atributos morales de la Deidad, su justicia, benevolencia, generosidad y rectitud son de la misma naturaleza que esas virtudes tal y como se dan en las criaturas humanas? Concedamos que su poder es infinito; todo lo que Él quiere, se hace. Pues bien: como ni el hombre ni ningún animal son felices, hemos de concluir que Él no quiere su felicidad. Su sabiduría es infinita; jamás se confunde al elegir los medios que le llevan a un fin determinado. Pero ocurre que el curso de la Naturaleza no tiende a la felicidad del hombre o del animal; por lo tanto, no ha sido establecida para este propósito. No hay en toda la gama del conocimiento humano unas inferencias que sean más ciertas e infalibles que éstas. ¿En qué sentido, por tanto, puede decirse que su benevolencia y generosidad se asemejan a la benevolencia y generosidad de los hombres?

Las viejas preguntas de Epicuro están todavía sin respuesta:

¿Es que quiere evitar el mal y es incapaz de hacerlo? Entonces, es que es impotente. ¿Es que puede, pero no quiere? Entonces es malévolo. ¿Es que quiere y puede? Entonces, ¿de dónde proviene el mal?

Tú, Cleantes, atribuyes a la Naturaleza un propósito y una intención. Pero te ruego que me digas: ¿es el único objeto de ese curioso artificio y maquinaria que ella ha depositado en todos los animales la preservación de los individuos y la propagación de la especie? Parece suficiente para su propósito, si el universo se limita a eso y no cuida ni se preocupa de los seres que lo componen. No hay recurso para esta otra finalidad; no hay maquinaria alguna que esté exclusivamente dirigida a darnos placer o sosiego; no hay un depósito en el que se almacenen la alegría y el contento puros; no hay ninguna cosa grata que no traiga consigo una necesidad o una carencia. O, por lo menos, los pocos fenómenos de tal clase se ven abrumadoramente superados en número por los fenómenos opuestos, mucho mayores en importancia.

Ciertamente, nuestro sentido de la música, de la armonía y de la belleza de cualquier clase nos proporciona una satisfacción que no es absolutamente necesaria para la preservación de la especie. Pero, por otra parte, ¿qué dolores insoportables no tienen

lugar —gotas, cálculos renales, jaquecas, dolores de muelas, reumatismo— hiriendo la maquinaria animal en una pequeña medida o de una manera incurable? La alegría, la risa, el juego y la juerga parecen satisfacciones gratuitas que no tienen una ulterior finalidad; el tedio, la melancolía, el descontento y la superstición son dolores de la misma naturaleza. ¿Cómo puede desplegarse la Divina benevolencia en el sentido que le dais vosotros, los antropomorfistas? Nadie, a excepción de los místicos —como tú gustas llamarnos—, puede explicar esta extraña mezcla de fenómenos haciéndolos proceder de atributos infinitamente perfectos, pero incomprensibles.

[CLEANTES]

¿Por fin has traicionado, Filón, tus propias intenciones?, dijo Cleantes sonriendo. Debo confesar que el hecho de que estuvieses tan de acuerdo con Demea me sorprendió un poco; ahora veo que lo que estabas haciendo era preparar un secreto ataque contra mí. Y tengo que reconocer que has dado con un asunto digno de tu espíritu de oposición y controversia. Si puedes descubrir este punto y probar que la humanidad es infeliz y está corrompida, entonces habremos terminado de una vez por todas con la religión. Pues, ¿cuál es el propósito de establecer los atributos naturales de la Deidad, si los atributos morales son dudosos e inciertos?

[DEMEA]

Te aprovechas muy fácilmente, replicó Demea, de las opiniones más inocentes y más universalmente aceptadas, incluso entre las gentes más religiosas y devotas; y nada puede ser más sorprendente que el que juzgues este asunto de la debilidad y miseria humanas como un síntoma de ateísmo y profanación. ¿Es que los piadosos teólogos y predicadores que han dedicado su retórica a asunto tan fértil no han dado fácilmente una solución a todas las dificultades que podían presentarse? Este mundo es sólo un punto si se le compara con el universo; esta vida es un momento si se la compara con la eternidad. Los males presentes, por lo tanto, son rectificados en otras regiones y en algún período futuro de existencia. Y los ojos del hombre, abiertos a una más amplia perspectiva de las cosas, son capaces de ver toda la conexión de las leyes generales y pueden descubrir, con espíritu de adoración, la benevolencia y rectitud de la Deidad a través de todos los intrincados recovecos de su providencia.

[CLEANTES]

¡No!, replicó Cleantes. ¡No! Estas suposiciones arbitrarias nunca pueden admitirse, pues son contrarias a los patentes e incontrovertibles asuntos de hecho. ¿Cómo puede conocerse una causa, si no es a partir de sus efectos? ¿Cómo puede probarse una hipótesis, si no es apoyándonos en los fenómenos que se nos hacen presentes? Fundamentar una hipótesis en otra hipótesis es estar construyendo en el vacío. Y lo máximo que podemos alcanzar mediante estas conjeturas y ficciones es asegurar la mera

posibilidad de nuestra opinión, sin poder jamás, apoyándonos en tales términos, establecer su realidad.

El único modo de defender la benevolencia Divina —y es el que yo abrazo de buena gana— es negar absolutamente el sufrimiento y la maldad del hombre. Tus representaciones son exageradas; tus visiones melancólicas son en su mayor parte ficticias; tus inferencias son contrarias a los hechos y a la experiencia. La salud es más frecuente que la enfermedad; el placer es más frecuente que el dolor; la felicidad es más frecuente que el sufrimiento. Y por cada vejación con que nos encontramos, conseguimos, si las contamos, cien satisfacciones.

[FILÓN]

Aun admitiendo tu posición, replicó Filón, la cual es dudosa en extremo, debes sin embargo reconocer que, si el dolor es menos frecuente que el placer, es infinitamente más duradero y violento. Una hora de dolor es a menudo capaz de influir en todo un día, una semana o un mes de comunes, insípidos disfrutes; ¿y cuántos días, semanas y meses pasan muchas personas padeciendo los tormentos más agudos? Muy raras veces el placer es capaz de hacernos alcanzar el éxtasis; y no hay ningún caso en que ese éxtasis pueda permanecer por algún tiempo en su más alto grado. Nuestra disposición de ánimo se evapora; los nervios se relajan; todo el edificio se derrumba y el gozo degenera rápidamente en fatiga y malestar. Pero ¡cuántas veces, Dios mío, cuántas veces el dolor alcanza el grado de tortura y agonía! Y cuanto más dura, más agonía y tortura proporciona. La paciencia se agota, el valor languidece, la melancolía hace presa en nosotros, y nada, a no ser la extirpación de la causa o el motivo que nos produce ese dolor, es capaz de curar el mal. Pero nosotros, guiándonos de nuestra natural insensatez, miramos esa cura con horror y consternación aún más grandes.

Pero, a fin de no insistir más en estos asuntos, a pesar de que son obvios, ciertos e importantes, continuó Filón, déjame tomarme la libertad de advertirte, Cleantes, que has llevado la controversia a un terreno enormemente peligroso y que, sin darte cuenta, estás introduciendo un escepticismo total en los elementos más esenciales de la teología natural y de la revelada. ¡Fíjate en lo que dices! ¡Que no hay método de encontrar un justo fundamento para la religión, a menos que partamos de la felicidad de la vida humana y mantengamos que la existencia continuada en este mundo, con todos sus dolores, enfermedades, vejaciones y locuras presentes, es algo que estaríamos dispuestos a elegir y desear! Esto es contrario a los sentimientos y a la experiencia de todo el mundo; es contrario a una autoridad tan establecida, que nada sería capaz de derrocarla. No hay pruebas decisivas que puedan esgrimirse frente a esta autoridad; tampoco es posible que tú lleves la cuenta, estimes y compares todos los dolores y todos los placeres que tienen lugar en las vidas de los hombres y los animales. Y así, al basar todo tu sistema en un punto que, por su misma naturaleza, debe por siempre ser incierto, confiesas tácitamente que ese sistema es igualmente cierto.

Pero si te concediéramos lo que nunca será creído o, cuando menos, lo que nunca

serás capaz de probar, a saber: que las felicidades de esta vida exceden a sus desgracias, tampoco ganarías nada. Porque esto no es, de ninguna manera, lo que esperamos de un poder infinito, de una infinita sabiduría y de una infinita bondad. ¿Por qué existe siquiera un mal en el mundo? Ciertamente que no es debido a la casualidad. Entonces proviene de alguna causa. ¿Proviene de la intención de la Deidad? Pero Él es perfectamente benevolente. ¿Es este mal contrario a su intención? Pero Él es todopoderoso. Nada puede conmover la solidez de este razonamiento tan breve, tan claro y tan decisivo, a menos que afirmemos que estos asuntos exceden toda capacidad humana y que nuestros criterios de lo verdadero y lo falso no pueden aplicarse aquí. Y esto es algo en lo que he venido insistiendo todo el tiempo, y que tú, desde el principio, has rechazado con desdén e indignación.

Pero incluso estoy dispuesto a abandonar esta trinchera, a fin de que no me aprisiones en ella. Voy más allá y concedo que el dolor o la miseria del hombre es *compatible* con la bondad y poder infinitos de la Deidad, incluso en el sentido que tú das a estos atributos. ¿Qué ganas con todas estas concesiones? Una mera compatibilidad posible no es suficiente. Tienes que *probar* estos puros, absolutos e inimaginables atributos, partiendo exclusivamente de los impuros y confusos fenómenos que tienes ante ti. ¡Prometedora tarea! Y aunque los fenómenos fuesen puros y sin mezcla, el hecho de ser finitos los convierte en algo insuficiente para tu propósito. ¡Con cuánta mayor razón si son tan inconsistentes y discordantes!

Es aquí, Cleantes, donde me encuentro más satisfecho de mi razonamiento. Es aquí donde triunfo. Antes, cuando discutíamos los atributos naturales de inteligencia y designio, necesité utilizar toda mi sutilidad escéptica y metafísica para evitar que me superases. En muchas consideraciones sobre el universo y sus partes, particularmente en lo que se refiere a estas últimas, la belleza y el ajuste de las causas finales nos sorprende con una fuerza tan irresistible, que todas las objeciones se nos muestran como vanas cavilaciones y sofismas (y yo creo, ciertamente, que no son otra cosa); no podemos imaginar cómo sería posible confiar en ellas en lo más mínimo. Pero, a menos que violentemos extraordinariamente nuestro parecer, no hay ninguna consideración sobre la vida humana o sobre la condición de la humanidad, que nos permita inferir los atributos morales [de la Deidad], o saber algo de esa infinita benevolencia, de ese infinito poder y de esa infinita sabiduría, los cuales tendremos que descubrir, exclusivamente, con los ojos de la fe. Ahora, Cleantes, te toca a ti empuñar los pesados remos y defender tus sutilidades filosóficas contra los dictados de la simple razón y de la experiencia.

---

13 Esta misma actitud había sido mantenida por el Dr. King [*De Origine Mali*, 1702] y algunos otros, con anterioridad a Leibniz. Pero ninguno adquirió tanta fama como ese filósofo alemán. *(N. del A.)*

14 Cálculos intestinales y úlceras, cólicos agudos,
frenesí demoníaco, melancolía pensativa,
demencia lunática, atrofia devastadora,
marasmo y peste destructora.

Crueles eran las sacudidas, profundos los gemidos: la *Desesperación*
iba de lecho en lecho visitando los enfermos.
Y sobre ellos la *Muerte* blandía su espada,
pero se demoraba en asestarles el golpe, a pesar de que ellos la invocaban
como a su máximo bien y última esperanza.

JOHN MILTON, *El paraíso perdido*, libro XI

15 No están satisfechos de la vida, y tienen miedo de la muerte.

JOHN MILTON, *El paraíso perdido*, libro XI

16 Y esperaban recibir de los últimos restos de la vida
lo que los primeros manantiales no pudieron darles.

JOHN DRYDEN, *Aurengzebe*, acto IV, sec. I

PARTE XI

[CLEANTES]

No tengo escrúpulo en confesar, dijo Cleantes, que siempre he albergado la sospecha de que la frecuente repetición de la palabra infinito con que nos encontramos en los escritos de todos los teólogos, suena más a panegírico que a filosofía, y que los propósitos del razonamiento —incluso referidos al tema de la religión— se verían mejor servidos si nos limitáramos a usar expresiones más precisas y más moderadas. Los términos *admirable, excelente, magnífico en grado superlativo, sabio* y *santo*, son ya suficientes para abastecer la imaginación de los hombres; y cualquier otro apelativo que vaya más lejos que éstos, además de hacernos caer en el absurdo, no tiene influencia alguna en nuestros afectos y sentimientos. Así, pues, si al tratar del presente asunto abandonamos toda analogía humana —según parece, Demea, ser tu intención— mucho me temo que abandonemos toda religión y que seamos incapaces de retener ningún concepto sobre el gran objeto de nuestra adoración. Si conservamos nuestra analogía humana, siempre nos encontraremos con que es imposible reconciliar cualquier mezcla de mal que encontremos en el universo, con los infinitos atributos de Dios; con mucha mayor razón, nos será imposible probar esos atributos divinos partiendo de la mezcla de mal que se da en el universo. Pero, suponiendo que el Autor de la Naturaleza gozase de una perfección finita —aunque muy superior de la que son capaces los hombres— podríamos dar una explicación satisfactoria de los males naturales y morales, y cada fenómeno espinoso podría ser explicado y ajustado: puede ser escogido un mal menor a fin de evitar otro más grande; las inconveniencias pueden estar sometidas al alcance de una finalidad deseable, y, en una palabra, la benevolencia, regulada por la sabiduría y limitada por la necesidad, puede muy bien dar lugar a un mundo como el presente. Tú, Filón, siempre estás listo a proponer nuevas perspectivas, reflexiones y analogías. Y me gustaría oír con detalle y sin interrupción lo que te parece esta nueva teoría; si es que merece tu atención, podemos reducirla luego, con más calma, a una formulación.

[FILÓN]

Mis sentimientos no son ningún misterio, replicó Filón. Por lo tanto, sin ninguna ceremonia, te diré lo que se me ocurre con respecto a este asunto. Creo que debe admitirse que si a una inteligencia muy limitada, a la que supondremos completamente desconocedora del universo, se le asegurase que era el producto de un Ser muy bueno, sabio y poderoso, aunque finito, esta inteligencia se formaría *de antemano*, basándose en sus conjeturas, una noción de ese Ser, que sería muy diferente de la que hallamos que se forma basándose en la experiencia; tampoco imaginaría, fundándose sólo en estos

atributos de la causa que le han dicho, que el efecto pudiera estar tan lleno de vicio, miseria y desorden, tal y como se le aparece en su vida. Suponiendo ahora que esta persona fuese traída al mundo habiéndosele asegurado que éste era el producto de un Ser tan sublime y benevolente, quizá le sorprendería verse desilusionado, pero nunca abandonaría su primera creencia, si ésta estuviese fundada en un argumento muy sólido, ya que esa inteligencia limitada tendría que darse cuenta de su propia ceguera e ignorancia, y tendría que admitir que muy bien podría haber muchas soluciones a estos fenómenos, que por siempre escapasen a su comprensión. Pero suponiendo que esta criatura, como es en realidad el caso del hombre, no hubiera sido convencida con anterioridad de la existencia de una suprema inteligencia, benevolente y poderosa, sino que se le hubiera dejado adquirir esta creencia basándose en las apariencias de las cosas, entonces la situación se vería completamente alterada, y esta persona no encontraría nunca razones que le indujeran a deducir una tal conclusión. Podría estar convencida de los estrechos límites de su entendimiento, pero esto no la ayudaría a formar una inferencia con respecto a la bondad de unos poderes superiores, ya que debería formular esta inferencia partiendo de lo que sabe, y no de lo que ignora. Cuanto más se exagere su debilidad e ignorancia, tanto más se hará de él una persona incapaz; pues albergará la gran sospecha de que esos asuntos están muy lejos del alcance de sus facultades. Por lo tanto, habría la obligación de razonar con él basándose únicamente en los fenómenos conocidos, dejando de lado cualquier suposición o conjetura arbitraria.

Si yo, Cleantes, te mostrara una casa o un palacio en el cual no hubiera una sola habitación conveniente o agradable, donde las ventanas, puertas, chimeneas, pasillos, escaleras y el resto de la economía del edificio fueran origen de ruido, confusión, fatiga, oscuridad y frío y calor extremados, ciertamente censurarías la planificación del edificio, sin detenerte en consideraciones. En vano el arquitecto utilizaría toda suerte de sutilezas para probarte que si esta puerta o aquella ventana fuesen modificadas, dicha alteración produciría males mayores. Y lo que él dice podría ser rigurosamente cierto: la modificación de una parte, dejando intactas las otras del edificio, podría crear aún mayores inconveniencias. Pero tú seguirías afirmando que, en general, si el arquitecto hubiera tenido preparación y buenas intenciones, podría haber planificado todo el conjunto ensamblando las partes de tal manera que todos o casi todos los inconvenientes hubiesen encontrado remedio. Su ignorancia para confeccionar un plano así, y también su ignorancia para llevarlo a cabo no podrán convencerte de que la realización de dicho plano es imposible. Siempre que encuentres inconvenientes y deformidades en el edificio, condenarás al arquitecto, sin entrar en mayores detalles.

Para abreviar, me limitaré a repetir mi pregunta: ¿es el mundo, considerado en general, y tal y como se nos muestra en esta vida, diferente del que un hombre u otro ser igualmente limitado esperaría *de antemano* de una Deidad muy poderosa, sabia y benevolente? Asegurar que no es diferente sería un extraño prejuicio. Y de aquí concluyo que, aun siendo el mundo todo lo consistente que se quiera —permitiéndonos ciertas suposiciones y conjeturas— con la idea de esa Deidad, no puede jamás darnos pie para inferir la existencia de esa Deidad. No se niega la consistencia de un modo absoluto; sólo

se niega la inferencia. Las conjeturas, especialmente cuando la infinitud es excluida de los atributos Divinos, pueden ser quizá suficientes para probar una consistencia, pero nunca pueden proporcionar fundamento adecuado para una inferencia.

Parecen ser *cuatro* las circunstancias de las cuales provienen todos o la mayor parte de los males que molestan a las sensibles criaturas; y no es imposible que todas estas circunstancias no sean necesarias e inevitables. Sabemos tan poco de lo que sobrepasa la vida común, e incluso de la vida común misma, que en lo que se refiere a la economía del universo no hay conjetura, por disparatada que sea, que no pueda ser justa, ni tampoco hay conjetura, por plausible que parezca, que no pueda ser errónea. Lo que es propio del entendimiento humano, en su profunda ignorancia y oscuridad, es ser escéptico o, por lo menos, cauteloso; y si no debe admitir ninguna hipótesis, mucho menos debe admitir las hipótesis que no están apoyadas en la apariencia o en la probabilidad. Y afirmo que éste es el caso cuando hablamos de todas las causas del mal y de las circunstancias de las que depende. Ninguna de ellas se muestra a la razón humana con el menor grado de necesidad; por lo tanto, no podemos suponerlas necesarias, a menos que desatemos irresponsablemente nuestra imaginación.

La *primera* circunstancia que introduce el mal es esa planificación o economía de la creación animal, según la cual los dolores, lo mismo que los placeres, son empleados para incitar a la acción a todas las criaturas y para hacerlas estar alerta en la gran tarea de la autoconservación. Ahora bien, según le parece al entendimiento humano, sólo el placer, en sus varios grados, bastaría para este propósito. Todos los animales podrían encontrarse en un estado de constante satisfacción; y cuando les surgieran algunas necesidades naturales, como la sed, el hambre o el cansancio, en lugar de sentir dolor, podrían sentir una disminución de su placer que les haría buscar prontamente ese objeto que les es necesario para su subsistencia. Los hombres ponen tanto empeño en perseguir el placer como en evitar el dolor; o, por lo menos, muy bien podrían haber sido constituidos de esa manera. Parece, pues, evidente, que sería posible llevar adelante los menesteres vitales sin necesidad de dolor alguno. ¿Por qué, entonces, el animal es un ser susceptible de experimentar esa sensación? Si los animales pueden estar libres de dolor durante una hora, podrían estar perpetuamente eximidos de él. Fue preciso que sus órganos estuviesen planificados de una determinada manera, a fin de que produjesen esa sensación dolorosa, de igual modo que fueron dotados con la capacidad de ver, de oír y de experimentar otras sensaciones. ¿Aventuraremos que una planificación así fue necesaria —sin ver las razones aparentes de este hecho— y nos atreveremos a basarnos en esa conjetura, como si ella fuese la verdad más evidente?

Pero la capacidad de sentir dolor no bastaría para producirlo, si no se diera una *segunda* circunstancia, a saber: el hecho de que el mundo se guíe por reglas generales. Tampoco esto parece necesario para un Ser muy perfecto. Es verdad que si todo se condujera según voliciones particulares, el curso de la Naturaleza se vería constantemente interrumpido, y ningún hombre podría emplear su razón en la conducta de la vida. Pero ¿no podrían otras voliciones remediar este inconveniente? En suma, ¿no podría la Deidad exterminar todo mal, dondequiera que éste se encontrase, y producir

todo bien, sin ninguna preparación y sin largos procesos de causas y efectos?

Además, debemos considerar que, de acuerdo con la presente economía del mundo, el curso de la Naturaleza, aunque se supone exactamente regular, a nosotros no nos parece así, y hay muchos acontecimientos que son inciertos y que no coinciden con lo que esperábamos. La salud y la enfermedad, la calma y la tempestad, junto con un infinito número de otros accidentes cuyas causas son desconocidas y variables, tienen gran influencia en la suerte de los individuos particulares y en la prosperidad de las sociedades públicas. Y ciertamente, toda la vida humana, de alguna manera, depende de tales accidentes. Por lo tanto, un ser que conociera los principios secretos del universo podría fácilmente, mediante voliciones particulares, cambiar esos accidentes para el bien de la humanidad, y hacer del mundo entero un mundo feliz, sin la necesidad de que ese ser se manifestara en ninguna operación. Una flota cuyo propósito fuese beneficioso para la sociedad podría navegar siempre con viento favorable. Los príncipes prudentes podrían disfrutar de buena salud y larga vida. Las personas que hubiesen nacido para el poder y la autoridad podrían estar dotadas de buen temperamento y disposiciones virtuosas. Unos pocos sucesos como éstos, regular y sabiamente dirigidos, cambiarían la faz del mundo; y sin embargo, no por eso se perturbaría el curso de la Naturaleza, ni se confundiría la conducta humana más que con la presente economía de las cosas, una economía en la que las causas son secretas, variables y complejas. Algunas pequeñas modificaciones en el cerebro de Calígula cuando éste era aún niño podrían haber hecho de él un Trajano. Una ola un poco más alta que las demás, capaz de enterrar a César y a su destino en el fondo del océano, podría haber restaurado la libertad a una parte considerable del género humano. Es posible que hubiera razones poderosas por las cuales la providencia no intervino de esta manera; pero esas razones son desconocidas para nosotros. Y aunque la mera suposición de que dichas razones existiesen podría salvar una conclusión referente a los atributos divinos, es seguro que nunca sería suficiente para *establecer* una conclusión de esta índole.

Si todo en el universo se conduce según leyes generales y si los animales pueden padecer el dolor, casi parece imposible que no tenga lugar algún mal en las fricciones de la materia y en la variada concurrencia y oposición de las leyes generales. Sin embargo, esos males serían muy escasos, si no fuera por la *tercera* circunstancia que yo me proponía mencionar, a saber: la gran frugalidad con que los poderes y las facultades son distribuidos en cada ser particular. Tan bien ajustados están los órganos y capacidades de todos los animales, y tan bien colaboran para su preservación, que, en lo que alcanza la historia o la tradición, parece que no se ha dado en el universo la extinción de una sola especie. Cada animal está suficientemente dotado; pero esta dotación le ha sido concedida con una economía tan escrupulosa, que cualquier disminución considerable destruiría necesariamente a la criatura. Toda vez que un poder se incrementa, tiene lugar un abatimiento proporcional en los otros poderes. Los animales que destacan por su velocidad suelen carecer de fuerza. Los que poseen estas dos cualidades son imperfectos en algunos otros sentidos, o se ven oprimidos por las más exigentes necesidades. La especie humana, cuya mayor virtud es su razón y sagacidad, es, entre todas las demás

especies, la que tiene más necesidades y la que muestra más deficiencias en lo que se refiere a las ventajas del cuerpo. No tiene más vestidos, armas, alimentos, refugios o cualquier otra comodidad vital, que los que le proporciona su propia invención o industria. En breve, la Naturaleza parece haberse hecho un cálculo exacto de las necesidades de sus criaturas; y comportándose como un *amo exigente*, sólo ha concedido los dones y poderes que son estrictamente precisos para atender las necesidades que se presenten. Un *padre generoso* habría concedido estos poderes con mayor prodigalidad, a fin de proteger a sus criaturas de posibles accidentes y a fin de asegurar su felicidad y bienestar, incluso en la más desafortunada concurrencia de circunstancias adversas. Si así fuera, el curso de la vida no habría estado tan rodeado de precipicios, los cuales, a poco que nos apartemos del verdadero camino — ya sea por error o necesidad—, nos hacen caer en la miseria y en la ruina. Se nos debería haber provisto de alguna reserva, de algunos fondos que nos asegurasen la felicidad; y los poderes y necesidades no deberían haber sido ajustados según una economía tan rígida. El Autor de la Naturaleza es inconcebiblemente poderoso; su fuerza se supone enorme, por no decir absolutamente inagotable. No hay, pues, ninguna razón —según lo que nosotros podemos juzgar— que le obligue a observar esa estricta frugalidad en el trato con sus criaturas. Hubiera sido mejor, caso de que sus poderes fuesen extremadamente limitados, que hubiese creado menos animales y que los hubiese dotado con más facultades para la felicidad y la conservación. No se considera prudente a un constructor que pone por obra un plan que rebasa las reservas con las que cuenta para terminarlo.

Con el fin de remediar la mayoría de los males de la vida humana, yo no requiero que un hombre deba tener las alas del águila, la rapidez del ciervo, la fuerza del buey, los colmillos del león, o la armadura protectora del cocodrilo o el rinoceronte; ni mucho menos pido que posea la sagacidad de un ángel o querubín. Me contentaría con que se incrementase un solo poder o facultad de su alma; que se le dotase con una mayor propensión a la industria y al trabajo, con una actividad mental más vigorosa, con una tendencia más constante al negocio y a la aplicación; que toda la especia poseyera, de un modo natural, una diligencia igual a la que llegan a alcanzar muchos individuos mediante el hábito y la reflexión. Las más beneficiosas consecuencias, libres de todo mal, serían el resultado necesario e inmediato de estas concesiones. Casi todos los males morales y naturales de la vida humana se originan en la inactividad; y si nuestra especie, por la constitución original de su estructura, estuviese exenta de este vicio o enfermedad, se seguiría inmediatamente el perfecto cultivo de la tierra, la mejora de las artes y manufacturas y la exacta ejecución de todos los empleos y deberes; y los hombres alcanzarían de una vez por todas ese estado de la sociedad al que llegan tan imperfectamente los Gobiernos mejor administrados. Pero como la capacidad de trabajo es un poder —el más valioso de todos—, la Naturaleza parece estar determinada, según sus principios habituales, a conceder al hombre ese poder en una medida muy escasa y castigarlo severamente por sus deficiencias, en lugar de recompensarlo por sus logros. De tal manera ha planificado la Naturaleza el modo de ser del hombre, que sólo la necesidad más violenta es capaz de obligarlo a trabajar; y esta misma Naturaleza se sirve de las

necesidades del hombre para superar, al menos en parte, esa falta de diligencia, y para concederle al fin una pequeña parte de esa facultad de la que juzgó oportuno privarle naturalmente. Se ve aquí que nuestras demandas son muy humildes, y, por lo tanto, que son extraordinariamente razonables. Si estuviésemos pidiendo los dones de una mayor sagacidad o de una mayor capacidad de juicio; si demandásemos un gusto más delicado para apreciar la belleza o una mayor sensibilidad dirigida a expresar mejor nuestra actitud benevolente o amistosa, entonces podría echársenos en cara que estábamos intentando romper el orden de la Naturaleza, y que queríamos ensalzarnos a un grado de existencia más alto; podría echársenos en cara que los dones requeridos por nosotros, al no ajustarse a nuestra categoría y condición, nos serían perniciosos. Pero es duro, y me atrevo a repetirlo, es duro que, habiendo sido depositados en un mundo tan lleno de servidumbres y necesidades, donde prácticamente cada ser y cada elemento es nuestro enemigo o rehúsa darnos asistencia… tengamos también que luchar contra nuestro propio temperamento y nos veamos desprovistos de esa facultad que únicamente podría protegernos contra estos múltiples males.

La *cuarta* circunstancia de la que provienen la miseria y la enfermedad del universo es el modo deficiente con que se han establecido los principios de la gran máquina de la Naturaleza. Debe reconocerse que pocas son las partes del universo que parecen no servir para ningún propósito, y cuya desaparición no produciría ningún desorden o defecto en el todo. Las partes están acopladas entre sí, y no puede modificarse una de ellas sin que esa modificación afecte al resto, en mayor o menor medida. Pero, al mismo tiempo, debe observarse que ninguna de esas partes o principios, a pesar de su utilidad, está ajustada con la precisión suficiente que le permita limitarse al ámbito exigido por su utilidad. Todas y cada una de las partes pueden, en cualquier momento, desplazarse hacia un extremo u otro. Uno se ve tentado a imaginar que a esta gran obra del universo le faltó el último toque del constructor, a juzgar por lo poco terminadas que están las partes, y por la tosquedad de los golpes de cincel con que el trabajo ha sido ejecutado. Así, los vientos son necesarios para trasladar el vapor a lo ancho de la superficie terrestre y para ayudar a los hombres en la navegación; pero ¿no originan a menudo tempestades y huracanes que son completamente perniciosos? Las lluvias son necesarias para alimentar a todos los animales y plantas de la tierra; pero ¿cuántas veces resultan insuficientes?; ¿cuántas veces son excesivas? El calor es un requisito de toda vida y vegetación, pero no siempre se encuentra en la proporción debida. La salud y prosperidad del animal dependen de la mezcla y secreción de los humores y jugos del cuerpo; pero las partes no desarrollan regularmente la función que les es propia. ¿Qué cosa hay más útil que todas las pasiones del alma, la ambición, la vanidad, el amor, la ira? Y sin embargo, ¿cuántas veces no rebasan sus límites y causan las mayores convulsiones en la sociedad? No hay nada ventajoso en el universo que, o bien por exceso, o bien por defecto, no se convierta con frecuencia en algo pernicioso; tampoco se ha protegido la Naturaleza, mediante el requisito de la precisión, contra todo desorden o confusión. Quizá la irregularidad no es nunca tan grande como para destruir especie alguna, pero a menudo es suficiente para sumergir a los individuos en la miseria y en la

ruina.

Así, pues, de la concurrencia de estas *cuatro* circunstancias proviene la totalidad o la mayor parte del mal natural. Si todas las criaturas vivientes fuesen incapaces de sentir el dolor, o si el mundo fuese administrado según voliciones particulares, el mal nunca habría hecho su entrada en el universo; y si los animales hubieran sido dotados con una mayor reserva de poderes y facultades, sobrepasando las demandas de la necesidad estricta, o si los varios principios del universo hubiesen sido estructurados con exactitud y conservaran siempre el justo medio y temperamento, habría tenido lugar un mal muy pequeño, en comparación con el que sentimos en el presente. ¿Qué diremos, pues, con ocasión de todo esto? ¿Diremos que estas circunstancias no son necesarias y que podrían haber sido alteradas fácilmente en la planificación del universo? Esta conclusión parece demasiado presuntuosa para criaturas tan ciegas e ignorantes como somos. Seamos más modestos en nuestras conclusiones. Concedamos que si la bondad de Dios (quiero decir una bondad como la humana) pudiera ser establecida por razones a priori de algún valor, estos fenómenos, a pesar de su imperfección, no serían suficientes para echar abajo aquel principio, sino que, de algún modo, podrían reconciliarse con él. No obstante, aseguremos que, como esta bondad no es establecida de un modo antecedente, sino que debe deducirse partiendo de los fenómenos, no puede haber fundamento para una inferencia de esa índole mientras sean tan numerosos los males del universo, habida cuenta de que, tal y como el asunto es concebido por el entendimiento humano, dichos males podrían haber sido remediados muy fácilmente. Yo soy lo suficientemente escéptico para suponer que la maldad que se muestra en estos fenómenos —pese a todos mis razonamientos— podría ser compatible con esos atributos que tú supones en la Divinidad; pero lo que es seguro es que dichos atributos no pueden probarse partiendo de los fenómenos. Una conclusión así no se debe al escepticismo, sino que se desprende de los fenómenos y de nuestra confianza en los razonamientos que hacemos a partir de esos fenómenos.

Detente a mirar el universo. ¡Qué profusión de seres animados y organizados, sensibles y activos! Admiras esta prodigiosa variedad y fecundidad. Pero inspecciona con más detenimiento esas existencias vivientes, los únicos seres que merecen nuestra atención. ¡Cuán hostil y destructivo es su comportamiento mutuo! ¡Qué incapaces son todos ellos de procurarse su propia felicidad! ¡Qué despreciables u odiosos se muestran a los ojos de un observador! ¡El todo no presenta otra cosa que la ida de una Naturaleza ciega, impregnada de un enorme principio vivificador, y arrojando de su seno, sin discriminación y sin amor maternal, a sus deformes hijos prematuros!

Aquí, el sistema de los *maniqueos* se presenta como una hipótesis adecuada para resolver la dificultad; y sin duda, este sistema es aceptable en muchos aspectos. Al dar una explicación plausible de la extraña mezcla de bien y mal que aparecen en la vida, este sistema es más probable que las hipótesis comunes. Pero si consideramos, por otra parte, la perfecta uniformidad y acuerdo entre las partes del universo, no descubriremos en él el menor trazo de la lucha entre un ser benévolo y otro malévolo. Hay ciertamente, una oposición de dolores y placeres en los sentimientos de las criaturas que son capaces de

sentir; pero ¿no se desarrollan todas la operaciones de la naturaleza mediante una oposición de principios: lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, lo ligero y lo pesado? La verdadera conclusión es que la Fuente original de todas las cosas es algo completamente indiferente a todos estos principios, y no prefiere el bien al mal en mayor medida que prefiere lo frío a lo caliente, lo seco a lo húmedo, o lo ligero a lo pesado.

Pueden formularse *cuatro* hipótesis acerca de las primeras causas del universo: que esas causas estén dotadas de perfecta bondad; que tengan perfecta malicia; que contengan en su seno una oposición, siendo a la vez buenas y malas; que no encierren ni bondad, ni malicia. La mezcla que se da en los fenómenos es incapaz de probar los dos primeros principios, ya que éstos son puros; la uniformidad y seguridad de las leyes generales parecen oponerse al tercer principio. El cuarto, por lo tanto, parece ser, con mucho, el más probable.

Lo que he dicho con respecto al mal natural puede también aplicarse al mal moral, con alguna ligera variación, o sin variación alguna; y no tenemos mayor razón para inferir que la rectitud del Ser Supremo se asemeja a la rectitud humana, que para inferir que su benevolencia se asemeja a la humana. Se pensará que tenemos mayor motivo para excluir de él los sentimientos morales, tal y como nosotros los sentimos, ya que el mal moral, en opinión de muchos, predomina sobre el bien moral más de lo que predomina el mal natural sobre el bien natural.

Pero aunque esto no debería ser admitido, y aunque debe decirse que las virtudes de la humanidad son muy superiores a los vicios, es un hecho que mientras se dé algún vicio en el universo, vosotros, los antropomorfistas, encontraréis grandes dificultades en explicarlo. Deberéis asignarle una causa, sin recurrir a la Causa Primera. Pero como todo efecto debe tener una causa, y esa causa debe tener otra, o bien os veréis obligados a llevar la progresión *in infinitum*, o bien tendréis que deteneros en ese principio original que es la causa última de todas las cosas…

[DEMEA]

¡Alto! ¡Alto!, gritó Demea. ¿Adónde vas a parar dando rienda suelta a tu imaginación? Yo me alié contigo a fin de probar la naturaleza incomprensible del Divino Ser, y para refutar los principios de Cleantes, el cual está dispuesto a medirlo todo según las normas humanas. Pero ahora te veo caer en todos los tópicos de los mayores libertinos e infieles, y traicionando la santa causa que en un principio parecías haber abrazado. ¿Es que eres, secretamente, un enemigo más peligroso que el mismo Cleantes?

[CLEANTES]

¿Y has tardado tanto tiempo en darte cuenta?, replicó Cleantes. Créeme, Demea: tu amigo Filón, desde el principio, ha estado divirtiéndose a costa nuestra. Y debemos reconocer que los atolondrados razonamientos de nuestra vulgar teología le han dado una magnífica oportunidad para ponernos en ridículo. La absoluta debilidad de la razón

humana, la absoluta incomprensibilidad de la Naturaleza Divina, la enorme miseria universal y la aún más miserable condición humana son ciertamente asuntos que, extrañamente, han merecido el máximo favor de los teólogos y doctores ortodoxos. En épocas de estupidez e ignorancia, estos principios pueden ser profesados sin riesgo alguno; y quizá no haya visión de las cosas que sirva mejor para promover la superstición, que este fomentar la ciega confusión, la inseguridad y la melancolía de género humano. Pero en el tiempo presente…

[FILÓN]

No censures tanto, le interrumpió Filón, la ignorancia de estos reverendos caballeros. Ellos saben cómo cambiar su actitud, de acuerdo con los tiempos. Antiguamente era un asunto teológico de gran popularidad el mantener que la vida humana era vanidad y miseria, y el exagerar todos los males y enfermedades que aquejan a los hombres. Pero en estos últimos años, vemos que los teólogos empiezan a retractarse de su primera postura y afirman —aunque todavía muestran alguna indecisión— que en esta vida hay más bienes que males, más placeres que dolores. Cuando la religión descansaba enteramente sobre el temperamento y el papel de la educación, se pensó que era conveniente fomentar la melancolía, ya que la humanidad no podía recurrir más prontamente a los poderes divinos, de otra manera que no fuese aquella disposición. Pero como los hombres han aprendido a formar principios y a sacar conclusiones, es necesario ahora cambiar el emplazamiento de las baterías y hacer uso de unos argumentos que por lo menos sean capaces de resistir un somero escrutinio y análisis. Esta transformación es la misma (y se origina en las mismas causas) que aquella otra a la que me referí cuando hablábamos del escepticismo.

[PÁNFILO]

Filón continuó hablando de esta manera, mostrando su espíritu de oposición y su censura a las opiniones establecidas. Pero pude observar que a Demea no le había gustado la última parte del discurso. Y muy poco después, se excusó con algún pretexto y abandonó la reunión.

PARTE XII

[PÁNFILO]

Una vez que se hubo marchado Demea, Cleantes y Filón continuaron la conversación de la siguiente manera:

[CLEANTES]

Mucho me temo, dijo Cleantes, que nuestro amigo se verá muy poco inclinado a resucitar este tema de discusión cuando tú estés delante. Y, para decirte la verdad, Filón, debo reconocer que yo me encuentro más a gusto hablando con cada uno de vosotros por separado, de tema tan sublime e interesante. Tu espíritu de controversia, junto con tu aborrecimiento de la vulgar superstición, te lleva a extrañas conclusiones cuando estás metido en una discusión. Y no hay nada sagrado y venerable, incluso ante tus propios ojos, que dejes a salvo de tus ataques.

[FILÓN]

Debo confesar, replicó Filón, que en este asunto de la religión natural soy menos cauteloso que en ningún otro. Y ello es así por dos razones: porque sé que, tratando de estos temas, nunca podré corromper los principios de ningún hombre de sentido común, y porque estoy seguro de que ningún hombre ante cuyos ojos yo aparezca como una persona de sentido común, jamás dará una interpretación errónea a mis intenciones. Tú mismo, Cleantes —con quien tengo total confianza—, tú te das cuenta de que a pesar del aire libertino que doy a mi conversación, y a pesar de mi afición por los razonamientos curiosos, no hay nadie que tenga un sentido religioso impreso en su alma más profundamente que yo, ni nadie que preste una más profunda adoración al divino Ser, tal y como éste se descubre a la razón en el inexplicable plan y artificio de la Naturaleza. Un propósito, una intención y un designio son cosas que se muestran con una evidencia indiscutible, y que son admitidas hasta por los pensadores más descuidados y estúpidos; y no hay hombre, por lo absurdo que sea el sistema que profese, que pueda negar siempre esa evidencia. *Que la naturaleza no hace nada en vano* es una máxima establecida en todas las escuelas y que surge de la mera contemplación de las obras de la Naturaleza, sin necesidad de propósito religioso alguno; y partiendo de una firme convicción de esta verdad, un anatómico que hubiese descubierto un nuevo órgano o canal no estaría satisfecho hasta dar también con el descubrimiento de su uso e intención. Un gran fundamento del sistema *copernicano* es la máxima que asegura *que la naturaleza actúa sirviéndose de los métodos más simples, y que siempre escoge los*

medios más adecuados a los fines; y frecuentemente, los astrónomos, sin pensar siquiera en ello, establecen este sólido fundamento de la piedad y la religión. Lo mismo se puede observar en otras partes de la filosofía; y así, todas las ciencias casi nos llevan, sin que nosotros reparemos en ello, al reconocimiento de un primer Autor inteligente; y, por lo común, la autoridad de estas ciencias es tanto más fuerte cuanto más indirecta es la profesión religiosa que contienen.

Es un gran placer para mí escuchar a Galeno cuando razona acerca de la estructura del cuerpo humano. La anatomía de un hombre, dice él,[27] descubre más de 600 músculos diferentes; y cualquiera que preste la menor atención a este hecho se dará cuenta de que en cada uno de estos músculos la Naturaleza tiene que haber acoplado, por lo menos, diez diferentes circunstancias para alcanzar el fin que se propuso: una figura adecuada, una magnitud justa, una pertinente disposición de los diferentes fines, la posición del todo, tanto por la parte superior como por la parte inferior, la debida inserción de los distintos nervios, venas y arterias; de tal forma, que sólo en los músculos hay más de 6.000 planteamientos e intenciones que han tenido que ser formados y ejecutados. Galeno calcula que hay 284 huesos; y los distintos propósitos a que se dirige cada uno, más de cuarenta. ¡Qué prodigiosa muestra de artificio, incluso en estas partes simples y homogéneas! Pero si consideramos la piel, los ligamentos, los vasos, las glándulas, los humores, los varios miembros del cuerpo, ¡cuánto más aumenta nuestro asombro, en proporción directa al número y a la complejidad de las partes tan perfectamente ajustadas! A medida que avanzamos en estas investigaciones, descubrimos nuevos escenarios de arte y sabiduría. Pero aún somos capaces de adivinar muchas más escenas que están fuera de nuestro alcance y que se dan en la refinada estructura interna de las partes, en la economía del cerebro, en la fábrica de los vasos seminales. Todos estos artificios se repiten en cada diferente especie animal, con una maravillosa variedad y con una exacta adecuación que se ajusta a las diferentes intenciones que la naturaleza tuvo al formar cada una de las especies. Y si la infidelidad de Galeno, incluso cuando las ciencias naturales se hallaban todavía en un estado imperfecto, no pudo competir con la fuerza de aquellas evidencias, ¡cuánta no será la obstinación pertinaz de un filósofo de nuestro tiempo que se atreva ahora a poner en duda la Suprema Inteligencia!

Si yo me encontrase con uno de estos filósofos (los cuales, gracias a Dios, son muy escasos), le preguntaría: suponiendo que hubiese un Dios que no se manifestara inmediatamente a nuestros sentidos, ¿sería posible que nos diera mayores pruebas de su existencia que las que aparecen repartidas por toda la faz de la Naturaleza? ¿Qué podría hacer un Ser Divino así, sino copiar la presente economía de cosas, convertir muchos de sus artificios en algo tan patente que ninguna mente estúpida pudiese confundirlos, proporcionar algunos datos que nos llevaran a atisbar artificios mucho mayores que demuestran su superioridad sobre nuestra escasa capacidad de comprensión, y ocultar a las imperfectas criaturas muchos otros? Ahora bien, según todas las reglas del justo razonamiento, debe aceptarse sin discusión un hecho, cuando éste es apoyado por todos los argumentos que su propia naturaleza admite, incluso cuando estos argumentos no sean en sí mismos muy numerosos o efectivos. ¡Con cuánta mayor razón, por lo tanto,

debe aplicarse esto en el presente caso, donde no hay imaginación humana que pueda contar el número de argumentos, ni hay entendimiento que pueda estimar su poder de convicción!

[CLEANTES]

A lo que tú tan bien has expuesto, dijo Cleantes, yo añadiría que una gran ventaja del principio del teísmo es que proporciona el único sistema de cosmogonía que puede ser inteligible y completo y que, al mismo tiempo, puede preservar una fuerte analogía con lo que a diario vemos y experimentamos en el mundo. La comparación entre el universo y una máquina de invención humana es algo tan obvio y natural, y puede justificarse con tantos ejemplos naturales de orden y de planificación, que tiene que convencer por fuerza a todas las mentes sin prejuicios y tiene que recibir una aprobación universal. Todo el que intente debilitar esta teoría no puede pensar que tendrá éxito al tratar de sustituirla por otra que sea precisa y determinada; deberá limitarse a proponer dudas y dificultades, y, mediante remotas y abstractas visiones de las cosas, alcanzar esa suspensión de juicio que será el máximo logro al que le conduzcan sus deseos. Pero, además de que este estado mental es en sí mismo insatisfactorio, nunca puede ser mantenido con firmeza frente a esos hechos indiscutibles que continuamente nos llevan a la hipótesis religiosa. La naturaleza humana puede adherirse con obstinación y perseverancia a un sistema absurdo y falso, si se ve impulsada por la fuerza del prejuicio; pero creo que es imposible mantener o defender la ausencia de sistema alguno frente a una doctrina que se ve apoyada por obvias y poderosas razones, por la inclinación natural y por el influjo de la educación primera.

[FILÓN]

Estimo que una suspensión del juicio es tan poco posible en el presente caso, replicó Filón, que me inclino a pensar que, más frecuentemente de lo que imaginamos, una mera cuestión de palabras ha hecho su aparición en esta controversia. Que las obras de la Naturaleza encierran gran analogía con los productos del arte es un hecho evidente; y, según todas las reglas del buen razonamiento, deberíamos inferir que, en lo referente a dichas obras naturales y dichos productos artificiales, las causas de ambos han de encerrar una proporcional analogía. Pero como también hay diferencias considerables entre unas y otros, tenemos razón para suponer que también se da una proporcional diferencia entre sus causas. En concreto, deberíamos atribuir a la causa suprema un grado de poder y de energía mucho más alto del que observamos en la humanidad. Así, la existencia de una *Deidad* es claramente certificada por la razón; y si, considerando estas analogías, nos hacemos cuestión de si podemos llamar a Dios *Mente* o *Inteligencia*, a pesar de la vasta diferencia que razonablemente suponemos se da entre Él y las mentes humanas, ¿no es esto una mera controversia verbal? Ningún hombre puede negar las analogías que se dan entre ambas clases de efectos; y es casi imposible que nos

neguemos a preguntar por sus causas. La legítima conclusión de esta pregunta es que las causas también contienen una analogía; y si no nos contentamos con llamar a Dios o a la *Deidad* la primera y suprema causa, y deseamos cambiar la expresión, ¿qué podremos llamarla sino *Mente* o *Pensamiento*, habida cuenta de la semejanza considerable que encierra con ellos?

A todos los hombres sensatos les disgustan las disputas verbales que tanto abundan en las investigaciones filosóficas y teológicas; y vienen a caer en la cuenta de que el único remedio a este abuso debe encontrarse haciendo definiciones claras, partiendo de las ideas precisas que deben usarse en todo razonamiento y dando a los términos que son empleados un uso estricto y uniforme. Pero hay una clase de controversia que, por culpa de la misma naturaleza del lenguaje y de las ideas humanas, siempre se ve envuelta en perpetua ambigüedad y nunca puede, por más que se tomen toda suerte de precauciones, y a pesar de que se utilicen definiciones claras, alcanzar un grado razonable de certeza y precisión. Tales son las controversias que se refieren a los grados de una cualidad o circunstancia. Los hombres podrán discutir eternamente si Aníbal fue un gran hombre, o un hombre grandísimo, o un hombre superlativamente extraordinario; podrán discutir sobre el grado de belleza que poseía Cleopatra, o sobre el epíteto de alabanza del que Livio o Tucídides son merecedores. Y esas controversias jamás llegarán a ninguna determinación. Quienes se enzarzan en esta clase de disputas pueden muy bien estar de acuerdo en lo que sienten y sólo diferir en los términos que usan, o viceversa. Y sin embargo, nunca son capaces de definir los términos de modo que puedan ser entendidos por los demás; porque los grados de estas cualidades, a diferencia de los que tienen lugar cuando se habla de la cantidad o el número, no son susceptibles de una medida exacta que pudiera ser el punto de referencia de toda la controversia. A poco que analicemos esta cuestión del teísmo, nos daremos cuenta de que esta disputa es de la misma naturaleza y que, por lo tanto, es meramente verbal, y quizás aún más incurablemente ambigua. Yo pregunto al teísta si no está de acuerdo en que hay una enorme e inconmensurable diferencia —inconmensurable por incomprensible— entre la mente *humana* y la *divina*. Cuanto más religioso sea, tanto más inclinado se verá a dar una respuesta afirmativa a mi pregunta, y estará más dispuesto a magnificar la diferencia; incluso llegará a asegurar que esta diferencia es de una naturaleza tal, que nunca sería posible magnificarla en demasía. Luego me dirigiría yo al ateo —el cual digo que sólo es ateo nominalmente, siendo imposible que lo sea de verdad—, y le preguntaría si, partiendo de la coherencia y la aparente simpatía entre todas las partes de este mundo, acaso no se da un cierto grado de analogía entre todas las operaciones de la Naturaleza, en toda situación y en todo tiempo; le preguntaría si la descomposición de un tubérculo, la generación de un animal y la estructura del pensamiento humano no son energías que probablemente encierran entre sí alguna remota analogía. Es imposible que pudiese negarlo; lo aceptará sin vacilar. Después de haber obtenido esta concesión, aún le empujaría un paso más en su retirada, y le preguntaría si no es probable que el principio que originalmente arregló este universo, y que aún ahora sigue manteniéndolo, encierre también alguna inconcebible analogía con las otras operaciones de la Naturaleza y, en

particular, con la economía de la mente y el pensamiento humanos. Por mucho que le cueste hacerlo, terminará por dar su asentimiento. ¿Cuál es, entonces —grito yo a ambos antagonistas—, el objeto de vuestra discusión? El teísta admite que la inteligencia original es muy diferente de la razón humana; el ateo admite que el principio original del orden encierra alguna remota analogía con ella. Caballeros, ¿es que están ustedes dispuestos a enzarzarse en una discusión respecto a los grados, e iniciar una controversia que no admite ningún significado preciso ni, consecuentemente, determinación alguna? Si fuesen ustedes tan obstinados como para hacer eso, no me extrañaría que, sin darse cuenta de ello, terminasen por intercambiar sus posiciones. Por una parte, el teísta exagerará la desemejanza entre el Ser Supremo y las débiles, imperfectas, variables, efímeras y mortales criaturas. El ateo, a su vez, magnificará la analogía entre todas las operaciones de la Naturaleza en cada momento, situación y posición. Consideremos, pues, dónde yace el verdadero punto de la discusión. Y si el ateo y el teísta no pueden estarse sin discutir, que intenten, por lo menos, curarse de ese espíritu de animosidad recíproca.

Aquí, Cleantes, tenemos también que reconocer que como las obras de la Naturaleza tienen una analogía mucho mayor con los efectos de *nuestro* arte y planificación, que con los efectos de *nuestra* justicia y benevolencia, habremos de inferir razonablemente que hay una mayor semejanza entre los atributos naturales de la Deidad y los atributos humanos de esa clase, que la que se da entre los atributos morales de Dios y los de las criaturas. Pero ¿cuál es la conclusión que podemos sacar de lo anterior? Sólo ésta: que las cualidades morales de los hombres son más imperfectas que las cualidades naturales. Pues, como es admitido que el Ser Supremo es absoluta y enteramente perfecto, todo aquello que se aleje de esa perfección suprema se alejará también de la norma absoluta de lo perfecto.[18]

Éstos son, Cleantes, mis verdaderos sentimientos con respecto a este asunto. Y, como bien sabes, éstos son los sentimientos que siempre he mantenido. Pero tan grande es mi veneración por la religión verdadera como lo es mi aborrecimiento de las supersticiones vulgares; y siento un placer especial, debo confesarlo, en llevar los principios de la superstición hacia el absurdo, y, a veces, hacia la impiedad; tú te das muy bien cuenta de que, a pesar de que los fanáticos sienten mucha mayor aversión hacia lo último que hacia lo primero, son por lo común, culpables de las dos cosas.

[CLEANTES]

Debo decirte, replicó Cleantes, que mi inclinación sigue un camino contrario. Una religión, por corrompida que esté, siempre es mejor que la ausencia absoluta de religión. La doctrina de un estado futuro es tan fuerte y necesaria para asegurar la moral, que nunca deberíamos abandonarla o descuidarla. Porque si las recompensas y castigos temporales tienen un efecto tan grande como el que vemos a diario, ¿cuánto mayores no serán los efectos que hemos de esperar ante la idea de una recompensa y un castigo infinitos y eternos?

[FILÓN]

Si la superstición vulgar fuera tan saludable para la sociedad, dijo Filón, ¿cómo podría abundar la historia en tantas pruebas de que la superstición ha tenido consecuencias perniciosas en los asuntos públicos? Facciones, guerras civiles, persecuciones, subversiones en el Gobierno, opresión, esclavitud; éstas son las tristes consecuencias que tienen lugar cuando la superstición prevalece en las almas humanas. Cada vez que se menciona el espíritu religioso en una narración histórica, estamos seguros de que a continuación se nos relatarán todas las desgracias a las cuales ese espíritu religioso dio lugar. Y no hay épocas más prósperas y felices que aquellas en que ni se menciona ni se considera el espíritu religioso.

[CLEANTES]

La razón de esta observación es evidente, replicó Cleantes. La tarea propia de la religión consiste en regular los corazones de los hombres, humanizar su conducta, infundirles el espíritu de templanza, de orden y de obediencia; y como esta tarea es silenciosa y se limita a fortalecer los motivos de la moralidad y la justicia, corre el peligro de ser pasada por alto y confundida con esos otros motivos. Cuando la religión se convierte en una realidad separada y actúa sobre los hombres como si fuera un principio independiente, entonces se aparta de la esfera que le es propia y se convierte en un mero disfraz para la subversión y la ambición.

[FILÓN]

Y eso ocurrirá con toda religión, dijo Filón, excepto con la que es de índole racional y filosófica. Tus razonamientos pueden ser eludidos más fácilmente que los datos que yo te muestro. No es justo inferir que si las recompensas y castigos temporales tienen un efecto tan grande como el que vemos a diario, el efecto será mucho mayor si esas recompensas y castigos son infinitos y eternos. Te ruego que consideres el apego que tenemos a las cosas presentes, y lo poco que nos preocupan esos objetos que son remotos e inciertos. Cuando los teólogos declaman contra la conducta común del mundo, siempre dicen que este principio es el más fuerte que imaginarse puede (lo cual es verdad); y describen a casi toda la humanidad como si ésta se viese influida por dicho principio, y sumergida en el más profundo letargo y despreocupación en lo referente a sus intereses religiosos. Y, al mismo tiempo, esos mismos teólogos, cuando refutan a sus antagonistas especulativos, suponen que los motivos de la religión son tan poderosos, que sin ellos sería imposible que la sociedad civil existiese; y no se avergüenzan de una contradicción tan palpable. Es cierto, según lo muestra la experiencia, que la más pequeña brizna de honestidad y benevolencia naturales tiene en la conducta de los hombres un efecto que es mucho mayor que el que producen esas actitudes grandilocuentes sugeridas por teorías y sistemas teológicos. La inclinación natural de un hombre actúa incesantemente sobre él; siempre está presente en su alma y se mezcla con

todas sus actitudes y consideraciones; por el contrario, siempre que los motivos religiosos ejercen alguna influencia, ésta tiene un límite y es casi imposible que se convierta en una disposición habitual del alma. La fuerza de la más poderosa gravedad, dicen los filósofos, es infinitamente pequeña si se la compara con la del impulso más débil; y sin embargo, es cierto que la gravedad más pequeña prevalecerá a la larga sobre el impulso más poderoso, debido a que no hay ningún impulso que pueda ser repetido con una constancia igual a la que se da en la atracción y gravitación.

La inclinación natural goza de otra ventaja: y es que arrastra consigo todo el ingenio y la agudeza de la mente; y cuando llega el momento de enfrentarse a los principios religiosos, busca todos los métodos y formas de eludirlos, alcanzando el éxito casi siempre. ¿Quién puede dilucidar los sentimientos del hombre y dar una explicación a esos extraños ataques y excusas con los que la gente se satisface cuando defiende sus inclinaciones naturales contra sus deberes religiosos? Esto es algo que el mundo entiende muy bien; y nadie que no sea un insensato dejará de fiarse de un hombre porque ha oído que dicho hombre, mediante el estudio y la filosofía, alberga una serie de dudas especulativas acerca de los asuntos teológicos. Y al tratar con una persona que hace grandes profesiones de religión y devoción, ¿no es verdad que muchos que son considerados prudentes se ponen en guardia porque temen que esa persona los engañe y defraude?

Además, hemos de tener en consideración que los filósofos que cultivan la razón y la reflexión necesitan menos de esa clase de motivaciones religiosas para mantenerse dentro de los límites de la moral; y que los hombres vulgares, que quizá tengan necesidad de ellas, son absolutamente incapaces de darse cuenta de que la religión pura nos dice que Dios está satisfecho con que nos limitemos a practicar la virtud dentro de la conducta humana. Las recomendaciones de la Divinidad son interpretadas generalmente como si se tratase de cumplir con preceptos superficiales, o de experimentar arrebatos de éxtasis, o de mostrar una credulidad fanática. No necesitamos retroceder a los tiempos antiguos, ni visitar regiones remotas para encontrar ejemplos de esta degeneración. Hay algunos, entre nosotros, que son culpables de esa atrocidad, una atrocidad que no fue conocida en las supersticiones *griegas* y *egipcias*, y que consiste en atacar expresamente la moralidad y decir que, cuando nos apoyamos en ella, somos irremisiblemente abandonados del favor divino.

Pero aunque la superstición o fanatismo no estuviese en oposición directa con la moralidad, siempre dará lugar a consecuencias desastrosas, ya que distrae nuestra atención de lo realmente importante, da lugar a nuevas y superficiales clases de mérito e introduce una distribución absurda de alabanzas y censuras; además, debilita extraordinariamente esos compromisos que el hombre tiene con los motivos naturales de la justicia y el humanitarismo. Del mismo modo, un principio de acción que no pertenezca a los motivos familiares que animan la conducta humana sólo tendrá fuerza sobre el temperamento en contadas ocasiones, y será necesario sacarlo a flote mediante un constante esfuerzo, a fin de que el fanático piadoso pueda estar satisfecho con su propia conducta y pueda llevar a cabo sus devotas tareas. Con aparente fervor, se ponen

en práctica muchos ejercicios religiosos en momentos en los que el corazón se siente frío e indiferente. Y de esta forma, se va adquiriendo poco a poco un hábito de disimulo, y el fraude y la hipocresía se convierten en los principios dominantes. De aquí proviene la explicación de esa observación común que afirma que el máximo celo religioso y la más profunda hipocresía, lejos de ser incompatibles, suelen estar unidos en un mismo individuo.

Es fácil imaginar cuán nefastas son las consecuencias de estos hábitos en la vida común; toda vez que los intereses religiosos andan de por medio, no hay moralidad alguna que tenga fuerza suficiente para convencer al fanático entusiasta. Pero como la causa es loable, justifica que lo intentemos con todos los medios posibles.

El hecho de limitar constantemente la atención a un interés tan importante como lo es la salvación eterna es capaz de extinguir todos los afectos benevolentes, y es capaz de dar lugar a un egoísmo absoluto. Y cuando se fomenta un modo de ser así, es muy fácil que se dejen de lado los preceptos generales de la caridad y del amor.

Así, en aquellos casos en que predomina su fuerza, los motivos de la vulgar superstición no tienen mucha influencia en la conducta general, ni actúan de una manera que sea favorable a la moralidad.

¿Hay una norma política más cierta e infalible que aquella que dice que debe limitarse estrechamente el número y el poder de los sacerdotes, y que el magisterio civil debe siempre mantener el *cetro* y la *espada* lejos de unas manos tan peligrosas? Si el espíritu de la religión popular fuera tan beneficioso para la sociedad, habría prevalecido una norma política de carácter opuesto. Cuantos más sacerdotes haya, y cuanta más autoridad y riquezas posean, más aumentará el espíritu religioso. Pero aunque los sacerdotes tienen a su cargo la guía de este espíritu, ¿por qué no podemos esperar que se dé en ellos una vida más santa y una mayor benevolencia y moderación, a pesar de que están entregados a la religión, la inculcan constantemente en los demás y tienen que haber asimilado por fuerza algo de lo que enseñan? ¿De dónde proviene el que, de hecho, lo máximo que un magistrado prudente puede proponer con respecto a las religiones populares sea el convertirlas en una actividad inofensiva y tratar de impedir en lo posible sus perniciosas consecuencias para la sociedad? Pero cada intento que hace por llevar a cabo este humilde propósito está rodeado de inconvenientes. Si admite sólo una religión entre sus súbditos, tiene que sacrificar —sin que sea seguro conseguir así la tranquilidad— el respeto por la libertad pública, la ciencia, la razón, el trabajo e, incluso, su propia independencia. Si permite que haya una variedad de sectas —lo cual es la norma más prudente— debe conservar una indiferencia filosófica con respecto a todas ellas, y restringir cuidadosamente las pretensiones de la secta prevaleciente; de otro modo, no podrá esperar otra cosa que disputas sin término, riñas, persecuciones y conflictos civiles.

Concedo que la verdadera religión no tiene estas perniciosas consecuencias; pero debemos tratar de la religión tal y como ésta se ha dado comúnmente en el mundo; tampoco me refiero aquí a esa doctrina especulativa del teísmo, la cual, como es una especie de filosofía, debe participar de la influencia beneficiosa de ese principio, y, al

mismo tiempo, debe padecer de la inconveniencia de estar siempre confinada a un grupo muy reducido de personas.

Los juramentos son requeridos en todos los tribunales de justicia, pero cabe preguntarse si su autoridad surge de alguna religión popular. Es la solemnidad e importancia de la ocasión, la estima por la propia reputación y el hecho de reflexionar sobre los intereses generales de la sociedad lo que principalmente impone respeto a la humanidad. Los juramentos en los puestos aduaneros y los juramentos políticos no son muy tomados en serio, ni siquiera por aquellos que se dicen partidarios de los principios de la honestidad y de la religión; y la aseveración de un cuáquero se considera, con justicia, igual a la de cualquier otra persona. Sé que Polibio[19] atribuye la mala fama de la fe griega a la prevalencia de la filosofía epicúrea; pero sé también que la fe púnica tenía en la Antigüedad una reputación tan mala como la que en nuestro tiempo tienen los testimonios de un irlandés, si bien no deberíamos decir que estas comunes observaciones obedecen a la misma razón. No es preciso decir que la fe de los griegos estaba desprestigiada antes de que la filosofía epicúrea adquiriese preponderancia; y Eurípides,[20] en un pasaje que te indicaré, ha escrito contra su propia nación, y a propósito de este asunto, una sátira de dureza considerable.

[CLEANTES]

Ten cuidado, Filón, ten cuidado; no lleves las cosas demasiado lejos y no dejes que tu celo en la lucha contra la falsa religión debilite también tu respeto por la verdadera. No abandones ese principio que es el único gran consuelo de la vida y nuestro apoyo principal en medio de todos los ataques de la adversa fortuna. La reflexión más placentera que la imaginación humana puede sugerir es la de un teísmo auténtico que haga de nosotros productos de un Ser perfectamente bueno, sabio y poderoso; de un Ser que nos creó para la felicidad y que, al haber implantado en nosotros un inconmensurable deseo de bien, prolongará nuestra existencia por toda la eternidad y nos transportará a una infinita variedad de escenarios para satisfacer esos deseos y hacer que nuestra felicidad sea completa y perdurable. Diré (si se me permite la comparación) que, después de ese mismo Ser, los seres más felices que uno puede imaginar son aquellos que se acogen bajo su tutela y protección.

[FILÓN]

Estas visiones, dijo Filón, son sumamente placenteras y atractivas; y para el verdadero filósofo son más que meras visiones. Pero, igual que en el caso anterior, lo que aquí ocurre es que, por lo que se refiere a la mayor parte de la humanidad, esas visiones son ilusorias, y los terrores de la religión prevalecen, por lo común, sobre los consuelos que ella proporciona.

Es admitido que los hombres recurren a la devoción más espontáneamente que nunca cuando se hallan afligidos por el sufrimiento o deprimidos por la enfermedad. ¿No

es esto una prueba de que el espíritu religioso está más lejos de la alegría que de la tristeza?

[CLEANTES]

Pero los hombres, cuando están afligidos, encuentran consuelo en la religión, replicó Cleantes.

[FILÓN]

Algunas veces, dijo Filón. Pero es natural imaginar que cuando se pongan a reflexionar sobre esos seres desconocidos, se formarán una noción de ellos que esté de acuerdo con la tristeza y la melancolía propia de su estado de ánimo. Como consecuencia de eso, observamos que las imágenes horribles predominan en todas las religiones; y nosotros mismos, después de haber ensalzado extremadamente nuestras descripciones de la Deidad, caemos en la contradicción más patente al afirmar que el número de los condenados es infinitamente superior al número de los elegidos.

Me aventuraré a decir que jamás una religión popular nos ha descrito el estado de las almas de forma tal que la humanidad haya podido desear dicho estado. Estas hermosas representaciones de la religión son meros productos de la filosofía. Porque como el hecho de la muerte se interpone entre lo que ahora vemos y las promesas del futuro, esa circunstancia es tan desagradable para la naturaleza humana, que ensombrece todas las regiones que yacen más allá de la muerte, y sugiere a la generalidad de la especie humana la idea de Cerbero, las Furias, los demonios y torrentes de fuego y azufre.

Es verdad que tanto el miedo como la esperanza aparecen en la religión, porque estas dos pasiones agitan el alma humana en momentos diferentes y cada una de ellas se forma la idea de la Divinidad que mejor le va. Pero cuando un hombre se encuentra en una disposición alegre, está listo para el trabajo, para la vida social o para el entretenimiento de cualquier tipo, y naturalmente se dedica a ellos y no piensa en la religión. Cuando está melancólico y deprimido, no tiene otra cosa que hacer más que obsesionarse con los terrores del mundo invisible y sumergirse más en su propia tristeza. Puede suceder, ciertamente, que después que haya impreso profundamente en su pensamiento e imaginación las opiniones religiosas, tenga lugar un cambio de salud o de circunstancias que le devuelva su buen humor y que, aumentando sus esperanzas de felicidad futura, le lleve al otro extremo y le haga sentirse alegre y triunfante. Pero, en cualquier caso, debe reconocerse que, como el terror es el principio originario de la religión, es el terror la pasión que en ella siempre predomina, y que la religión sólo admite breves intervalos de placer.

No es necesario decir que estos arrebatos de excesiva y entusiasta alegría, al dejar los ánimos exhaustos, preparan el camino a iguales arrebatos de supersticioso terror y de pesimismo; no hay estado mental más feliz que el que proporcionan la calma y la ecuanimidad. Pero es imposible conservar un estado así cuando un hombre piensa que se

halla en una profunda oscuridad e incertidumbre, suspendido entre la eterna felicidad y el sufrimiento eterno. No es extraño que una opinión así introduzca un desajuste en la ordinaria organización de la mente y la sepulte en una total confusión. Y aunque esa opinión no suele ser tan firme y constante como para ejercer su influencia en todos los actos del individuo, es capaz, sin embargo, de resquebrajar considerablemente el temperamento y de producir esa tristeza y melancolía que puede apreciarse en todas las gentes devotas.

Es contrario al sentido común albergar miedos o terrores basándose en una opinión, cualquiera que ésta sea, o imaginar que por hacer libérrimo uso de la razón corremos algún riesgo en el más allá. Un sentimiento de esta índole implica un *absurdo* y una *inconsistencia*. Es un absurdo creer que la Deidad tiene pasiones humanas; y una de las pasiones humanas más bajas es el ansioso apetito de aplauso. Es una inconsistencia creer que si la Deidad tiene esta pasión humana, no tenga también otras, y en particular esa que consiste en no tomar en consideración las opiniones de criaturas mucho más inferiores.

Conocer a Dios, dice Séneca, *es adorarlo*. Cualquier otro tipo de adoración es, ciertamente, absurdo, supersticioso y hasta impío. Degrada a Dios a la baja condición de los hombres, los cuales se complacen en que les rueguen, les soliciten, les hagan regalos y les dirijan alabanzas. Con todo, esta clase de impiedad es la menor entre aquellas de las que la superstición es culpable. ¡Por lo común la superstición degrada a Dios a un nivel que es aún más bajo que el de la condición humana, y lo representa como un demonio caprichoso que ejerce su poder sin usar su razón y sin conciencia humanitaria! Y si este Divino Ser estuviese dispuesto a sentirse ofendido por los vicios y locuras de los estúpidos mortales —los cuales son su propia obra—, no hay duda de que los partidarios de las supersticiones más populares llevarían las de perder. Y nadie que perteneciese a la especie humana merecería su favor, excepto unos pocos teístas filosóficos que albergan, o mejor, que tratan de albergar una noción adecuada de las perfecciones divinas. Las únicas personas merecedoras de su *compasión* e *indulgencia* serían los escépticos filosóficos —una secta casi igualmente pequeña—, los cuales, al desconfiar por naturaleza de su propia capacidad, suspenden o tratan de suspender todo juicio que se refiera a asuntos tan sublimes y extraordinarios.

Si, como alguna gente parece pensar, toda la teología natural se resuelve en una simple proposición —aunque algo ambigua, o, al menos, imprecisa—, a saber: *que la causa o las causas del orden en el universo contienen probablemente alguna remota analogía con la inteligencia humana*; si esta proposición no es susceptible de ampliarse, o de variarse, o de ser explicada de un modo más particular; si no proporciona ninguna inferencia que afecte a la vida humana o que pueda ser la fuente de ninguna acción o prohibición; y si la analogía, imperfecta como es, no puede llevarse más allá de los límites de la inteligencia humana y no puede ser transferida con alguna apariencia de probabilidad a otras cualidades del alma, si éste es realmente el caso, ¿qué puede hacer el hombre más religioso, inquisitivo y contemplativo, además de otorgar un abierto y filosófico asentimiento a esa proposición —tal y como a menudo ocurre— y de creer que

los argumentos sobre los que dicha proposición se funda exceden a las objeciones que se esgrimen contra ella? Desde luego, tendrá lugar de modo natural un cierto asombro al considerar la grandiosidad del asunto, una cierta melancolía debida a la oscuridad que rodea la cuestión, y un cierto desprecio hacia la razón humana, la cual no puede proporcionar una solución más satisfactoria acerca de un asunto tan extraordinario y magnífico. Pero créeme, Cleantes: el sentimiento más natural que una persona de buena disposición experimentará con ocasión de todo esto consistirá en esperar y desear que los Cielos se complazcan en disipar o, al menos, en aliviar esta profunda ignorancia proporcionando a la humanidad una revelación más particular y descubriéndonos algo sobre la Naturaleza, atributos y operaciones del objeto Divino de nuestra fe. Una persona dotada con un justo sentido de lo que son las imperfecciones de la razón natural se acoge a la verdad revelada con la mayor avidez; pero el arrogante dogmático, persuadido de que puede erigir un sistema completo de teología con la sola ayuda de la filosofía, desdeña cualquier otra ayuda y rechaza esta instrucción que le viene de fuera [es decir, de la Revelación]. Ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer paso, y el más esencial, para llegar a ser un auténtico cristiano creyente. Y es ésta una máxima que yo gustosamente recomendaría a la atención de Pánfilo; y espero que Cleantes me disculpe por interferirme de este modo en la educación de su discípulo.

[PÁNFILO]

Cleantes y Filón no prosiguieron esta charla por mucho más tiempo. Y como nada me ha hecho mayor impresión que todos los razonamientos de aquel día, he de confesar que, después de repasar todo el asunto, tengo que pensar que los principios de Filón son más probables que los de Demea, pero que los de Cleantes se acercan todavía más a la verdad.

---

[27] *De formatione foetus (N. del A.) De Foetuum Formatione Libellus*, cap. VI; Galeni, *Opera* (1822), libro IV, pág. 691 y sigs.

[18] Parece evidente que la disputa entre los escépticos y los dogmáticos es enteramente verbal o que, por lo menos, sólo se refiere a los grados de duda o de certeza que debemos admitir que se dan en todo razonamiento. Y, en el fondo, esas disputas son, por lo común, cuestión de palabras; no admiten ninguna determinación precisa. Ningún filósofo dogmático niega que hay dificultades en lo que se refiere al conocimiento sensible y al conocimiento científico, y que esas dificultades son absolutamente irresolubles si nos enfrentamos a ellas según un método lógico y regular. Ningún escéptico niega que, a pesar de estas dificultades, nos vemos en la necesidad absoluta de pensar, creer y razonar sobre toda suerte de asuntos, y hasta de enunciar afirmaciones con seguridad y confianza. Por lo tanto, la única diferencia entre estas dos sectas —si es que merecen ese nombre— estriba en que el escéptico, llevado por el hábito, el capricho o la inclinación natural, prefiere insistir en las dificultades; y el dogmático, llevado por razones semejantes, prefiere insistir en la necesidad. *(N. del A.)*

[19] Lib. VI, cap. 54. *(N. del A.)*

[20] *Ifigenia in Tauride*. *(N. del A.)*

ÍNDICE

López de Hoyos, 141 - 28002 Madrid.
www.editorialgredos.com

FOINSA EDIFILM · FOTOCOMPOSICIÓN
Depósito legal: M-32600-2012
ISBN: 978-84-249-3665-5

Índice